

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU

FILOZOFSKI FAKULTET

ODSJEK ZA POVIJEST

HEIDI HESS

DIPLOMSKI RAD

**KONCEPT VJERSKE TOLERANCIJE
U OKVIRU VOLTAIREOVE FILOZOFIJE**

MENTOR: dr. sc. Zrinka Blažević, izv. prof.

ZAGREB, 2014.

SADRŽAJ

1. UVOD	1
2. VOLTAIREOV KONCEPT VJERSKE TOLERANCIJE IZ PERSPEKTIVE HISTORIJE KONCEPATA (<i>BEGRIFFSGESCHICHTE</i>).....	9
2.1. HISTORIJA POJMOVA.....	9
2.2. KOMPARATIVNA HISTORIJA.....	14
2.3. LEKSIKON <i>GESCHICHTLICHE GRUNDBEGRIFFE</i>	17
2.4. VOLTAIREOV KONCEPT VJERSKE TOLERANCIJE.....	24
3. VOLTAIREOV KONCEPT VJERSKE TOLERANCIJE U KONTEKSTU PROSVJETITELJSKE FILOZOFIJE.....	35
3.1. VOLTAIREOV KONCEPT VJERSKE TOLERANCIJE U ODNOSU NA PROSVJETITELJSKA NAČELA.....	35
3.2. POIMANJE TOLERANCIJE KOD OSTALIH PROSVJETITELJA.....	40
4. ZAKLJUČAK.....	50
5. POPIS LITERATURE.....	52

1. UVOD

Voltaireovo shvaćanje vjerske tolerancije iz perspektive „historije koncepata“ ne može se objasniti a da se prvenstveno ne objasni Voltaireovo shvaćanje same „religije“, gdje dolazimo do razloga nastanka ovog rada. Da bih mogla shvatiti Voltairea, morala sam se upoznati s osnovnim postavkama svjetskih religija, što mi je ujedno bila motivacija za pisanje rada, budući da po shvaćanju religija je filozofija duha i većina populacije smatra da bi osnovna postavka svih vjera trebala biti da budu tolerantne prema svim različitostima. Međutim, što sam više ulazila u temu same religije došla sam do spoznaje da su sve vjere prilično netolerantne, ali da ta netolerantnost ne proizlazi iz svetih knjiga, nego različitih interpretacija ljudi.

Koliko god različite i proturječne religije svijeta bile, u jednoj točki su jednake: to su religije kojima upravljaju muškarci. Čak i tamo gdje ima ženskih božanstava, ona ipak zauzimaju nižu poziciju. Ta činjenica raspiruje sumnju da su Bog i božanstva ljudski, točnije muški „izumi“. Favoriziranje muškarca u religijama glavna je zamjerka protiv njihove vjerodostojnosti. Religije koje žele imati budućnost morat će izjednačiti položaj spolova pred Bogom. Spol je pred Bogom beznačajan, baš kao i boja kože ili bilo koja druga ljudska karakteristika.¹

Religija je obuhvatna, višeslojna i prilično zamršena pojava ljudskog duha. Ona je pokušaj uspostavljanja odnosa između ograničenog zemaljskog bića čovjeka i pretpostavljenih natprirodnih moći.² U religiji ljudski razum stvorio je nešto što je onkraj razuma. Obično se to nešto označava kao sveto. Izum svetog zajednički je svim religijama. To će se sveto doživljavati kao spasonosno, ali i kao izvor straha. Ono nudi utjehu i pomoć u

¹ STAGUHN G., 2004., Kratka povijest svjetskih religija. Mozaik knjiga, Zagreb, str. 180.

² STAGUHN G., 2004., str. 7.

nevolji, obećava otkupljenje od zala svijeta. Filozofi uvijek iznova pokušavaju povezati religiju s ljudskim umom i uspostaviti je kao pravo znanje, međutim, mora se prihvatiti činjenica da religija stoji s onu stranu svih filozofskih istina i svih spoznaja prirodnih znanosti. Zagonetka smrti temeljna je zagonetka svake religije jer je to temeljna zagonetka našeg bivstvovanja. Vjera u život poslije smrti, u uskrснуće, seljenje duše i vječni život u raju naj snažniji je pokretač religije. Kad bi ljudi bili besmrtni, religija bi bila nepotrebna.³ Po Voltaireovom mišljenju, jedino je učenje o moralu istinita religija i filozofija. Postavljanje moralnih problema na prvo mjesto karakterizira Voltairea kao prosvjetitelja, kao propovjednika ideja koje leže u samim osnovama ne samo francuske, nego i cijele europske prosvijećenosti. Iz tog razloga je Voltaire u svojim filozofskim djelima naročito podrobno razradio pitanje religije. Izrazito široku popularnost u Europi stekao je kao vjerski mislilac, iako su njegovi stavovi bili lišeni prave originalnosti jer su rezultat usvajanja ideja engleskih deista, u prvom redu Johna Locke, ⁴ autora djela „Pisma o vjerskoj snošljivosti“ (1686 – 1692) i „Razumnost kršćanstva“. Suština deizma je odricanje božanskog otkrivenja i na nastojanje da se nađe „razumno“ obrazloženje religije.⁵

Voltaire je prvi prenio deizam u Francusku i uveo ga u svjetonazor francuskih prosvjetitelja. Zahvaljujući njemu, deizam je izvršio utjecaj na francuski materijalizam i na Diderota, za kojega je deizam bio prijelazni stupanj ka njegovu kasnijem ateističkom shvaćanju svijeta. Polazna točka volterovskog deizma jest odricanje od urođenih ideja što je Voltaire preuzeo od Locke. Odricanjem urođene ideje o božanstvu Voltaire dolazi do odricanja božanskog otkrivenja i do postavljanja religije isključivo na principe razuma. Po njegovim riječima, „filozofija nas uči da je ovaj svijet stvorilo neshvatljivo, vječno biće, ali

³ STAGUHN G., 2004., str. 8-10.

⁴ John Locke (1632-1704), engleski filozof, daje kritiku „urođenih ideja“, na koju se Voltaire poziva i utječe na čitav duhovni život prosvjetiteljskog 18. stoljeća. KALIN B., 1987. *Povijest filozofije*. Školska knjiga, Zagreb, str.103.

⁵ MOKULJSKI S. S., 1948. *Veliki ljudi i njihova djela*. Kultura, Zagreb, str. 31.

filozofija nam ne može ništa kazati o njegovim svojstvima i atributima; priroda toga bića za nas je savršeno nedokučiva.“ Voltaire dolazi do zaključka da božje postojanje nije bezuvjetna istina nego samo sasvim vjerojatna hipoteza. Takvo postavljanje pitanja podiglo je protiv njega predstavnike oficijelne Katoličke Crkve, za koje je hipotetičko priznanje da postoji bog, još uz to filozofski bog, bilo isto što i puno odricanje „istinitog“ boga, tj. isto što i ateizam. Voltaire je vodio žestoku borbu s vjerskim sujevjerjem, nesnošljivošću i fanatizmom, ali je u isto vrijeme priznavao društvenu korisnost religije. Po Voltaireovu mišljenju je vjera u boga, tj. u višu silu koja nagrađuje i kažnjava ljude, osnova ljudskog morala i ona čvrsto usađuje u svijest ljudi pojmove odmazde i pravde.

Najbolji uvod u Voltaireovu političku misao jesu „Filozofska pisma“ objavljena 1734. godine. Ideje formulirane u „Filozofskim pismima“ miješaju se s opisima društva, običaja i engleske književnosti. „Filozofska pisma“ Voltaire je najprije objavio na engleskom (1733), a zatim na francuskom pod naslovom „pisma pisana iz Londona o Englezima“. Voltaire je u ovoj knjizi izložio svoje engleske utiske i usporedio engleski i francuski društveni život. Knjiga je izazvala ogroman skandal, njezin je izdavač završio u Bastilli, a knjiga je javno spaljena po nalogu pariškog parlamenta. Voltaire je izbjegao zatvor samo što se pravovremeno sklonio iz Pariza.⁶

U Voltaireovoj knjizi „Rasprava o toleranciji“ glavna tema je filozofija, odnosno politologija. Djelo je napisano u povodu presude Jeanu Calasu koji je osuđen na smrt jer je tobože ubio sina zato što je ovaj prešao na katoličku vjeru. Knjiga počinje opisom jednog pravnog slučaja i duhovnog stanja u kojem je takva besmislena i očito nedokazana osuda uopće bila moguća. Kako opisano duhovno stanje odiše dogmatizmom i fanatizmom, lakovjernošću i neznanjem koji stvaraju netoleranciju, slijedi neka vrsta apologije tolerancije.

⁶ MOKULJSKI S. S., 1948., str. 11.

Tako Voltaire raspravlja o pojmu tolerancije, navodi primjere tolerancije i netolerancije u povijesti, te polemizira s različitim stajalištima o toleranciji.

Opći pojam tolerancije Voltaire ne objašnjava posebno, niti ga teorijski obrazlaže i produbljuje. Toleranciju shvaća poglavito kao priznanje da i drugačija mišljenja i uvjerenja no što su naša vlastita imaju pravo na postojanje i da se protiv njih ne smije upotrebljavati prisila. Kako u to vrijeme odlučujuću važnost imaju vjerska uvjerenja, toleranciji među religijama pridaje najveću pozornost. Voltaireova se argumentacija uglavnom temelji na dokazivanju potrebe i koristi vjerske tolerancije, potragu za korijenima tolerancije i na interpretaciju kršćanstva kao najtolerantnije religije unutar koje se, međutim, tolerancija tako učestalo kršila.

U tom kontekstu Voltaire uviđa i poznati paradoks tolerancije koji se sastoji u pitanju mora li se tolerirati i netolerancija. Tim će se problemom kasnije baviti politologija, dok Voltaire daje kritiku aktualnog duhovnog stanja i uvjerenja unutar kojih se razvija netolerancija. Voltaireova je kritika izrazito prosvjetiteljska, što znači da polazi od pretpostavke da su dogmatizam i fanatizam nerazumni, pa će ih stoga napredak u obrazovanju s vremenom potisnuti dok će čovječanstvo uvidjeti da je tolerancija razumna i korisna.⁷

Nemoguće je pisati o Voltaireu, a ne spomenuti njegovu ulogu u prosvjetiteljskoj filozofiji. Danilo Pejović u knjizi „Francuska prosvjetiteljska filozofija“ tvrdi da prosvjetiteljstvo predstavlja ono razdoblje novovjekovne povijesti kada znanost konačno i neopozivo obara teološku zgradu srednjega vijeka i proklamira um vrhovnim načelom svijeta. U svojoj biti prosvjetiteljstvo je borba kritičkoga uma protiv dogmatskoga autoriteta koji ne

⁷ CRAVETTO E., 2008. *Povijest - Doba prosvjetiteljstva (18. stoljeće)*, svezak 11. Europapress Holding, Zagreb, str. 518-522.

respektira neopozivo čovjekovo pravo da zdravo o svemu rasuđuje i da sam odlučuje o svojoj sudbini.⁸

Prosvjetiteljstvo je jedan od najvažnijih političkih pokreta novoga vijeka, a kao kulturni i misaoni pothvat u Francuskoj predstavlja pripremu građanstva za dolazak na vlast. Građanstvo je u apsolutnoj monarhiji bilo uključeno u treći stalež i bilo je u opreci prema svećenstvu i plemstvu. Međutim, treći stalež je, pored građanstva obuhvaćao, i gotovo čitav francuski narod. Siromaštvo i bijeda nižih društvenih slojeva imali su suprotnost u rasipništvu i dokonom životu razuzdana i nemoralna plemstva i svećenstva. Sve društvene ustanove bile su korumpirane. Javna bijeda mase stanovništva bila je takva da je ovo stanje svakim danom postajalo sve nesnošljivije i stoga je u njegovoj kritici građanstvo zastupalo interese cijeloga francuskog naroda. Prosvjetiteljstvo je odgovor na takav poredak premda nije bilo neposredno revolucionarno jer inače ne bi bilo prosvjetiteljstvo. Prosvjetiteljstvo je gajilo nadu u svemoć razuma ljudi držeći da ljudi ne mogu svjesno biti nerazumni. Ova utopija ostat će zajedničkom značajkom svijetu prosvjetitelja i njihovih teorija o razumnoj ili prirodnoj vladavini.

U Voltaireovoj osobi susrećemo vođu i organizatora prosvjetiteljskog pokreta. Rijetki prosvjetitelji su u svom djelovanju uspjeli sjediniti sve osnovne tendencije 18. stoljeća, stoga to stoljeće, po Pejovićevu mišljenju, s punim pravom nosi Voltaireovo ime. Ako se jednom riječju pokuša izraziti što je prosvjetiteljstvo nije, dakle, pretjerano reći: to je Voltaire sam.⁹

Mirjana Gross u knjizi „Historijska znanost“ daje objašnjenje prosvjetiteljstva iz perspektive historijske znanosti. Prosvjetiteljska historiografija nije svuda imala jednaka obilježja. Njezini rezultati ovisili su o društvu u kojem je povjesničar djelovao. U Francuskoj historiografija pomaže borbi buržoazije protiv feudalnog sustava. Tek u vrijeme

⁸ PEJOVIĆ D., 1957. *Francuska prosvjetiteljska filozofija*. Matica Hrvatska, Zagreb, str. 7.

⁹ PEJOVIĆ D., 1957., str. 10-36.

prosvjetiteljstva historičari prvi put progovaraju u ime podanika, tj. trećeg staleža, koji privređuje sve ono što je potrebno državi, a ipak ne sudjeluje u vlasti. Njima su na srcu interesi viših slojeva građanstva koji zahtijevaju ukidanje privilegija i sudjelovanje u vlasti i očekuju da prosvijećeni vladar stvori novo racionalno društvo. Prosvjetiteljska historiografija trebala je odgojiti građanstvo da shvati svoje interese koji se mogu ostvariti u novom „razumnom“ društvu. Zato je historija imala zadaću da sudjeluje u borbi protiv fanatizma, ignorancije, crkve kao feudalne institucije, praznovjerja masa, despocije i rata.¹⁰

Prosvjetitelje više nisu zanimali samo ratovi, diplomacija i sukobi svjetovnih i crkvenih vladara. Smatrali su da te pojave koče ekonomski uspon, onemogućuju stvaranje bogatstva građanstva, sprečavaju napredak kulture i racionalizaciju društva. Predmet interesa prosvjetitelja bili su problemi gospodarstva, intelektualni razvoj, književnost, umjetnost, znanosti i drugi društveni problemi.¹¹

Jednu od najboljih definicija biti prosvjetiteljske ideologije dao je njemački filozof Immanuel Kant.¹² Prosvjetiteljstvo je, prema njegovu mišljenju, izlazak čovjeka iz maloljetnosti što ju je sam skrivio.¹³ Prosvjetitelji smatraju da treba kritizirati sve autoritete i prosvjećivati ljude, teže za oslobođenjem čovjeka od dotadašnjih prisila, tradicionalnih predrasuda, neznanja, netolerancije i nelegitimne moći, i pomoću obrazovanja i javne kritike. Kao pokret prosvjetiteljstvo utječe na ukidanje kmetstva, francusku Deklaraciju o pravima čovjeka i građanina, Ustav Sjedinjenih Američkih Država, emancipaciju Židova, širenje sveučilišta i znanstvenih ustanova te na različite načine utire put građanskom društvu. Ideal postaje samostalan pojedinac, „građanin“, koji vođen razumom sudjeluje u mijenjanju

¹⁰ GROSS M., 1980. *Historijska znanost: razvoj, oblik, smjerovi*. Institut za hrvatsku povijest, Zagreb, str. 66.

¹¹ GROSS M., 1980., str. 68.

¹² Immanuel Kant (1724-1804), njemački filozof, jedan od europskih najutjecajnijih mislilaca. KALIN B., str.129.

¹³ GROSS M., 1996. *Suvremena historiografija: korijeni, postignuća, traganja*. Zavod za hrvatsku povijest, Zagreb, str. 77.

životnih oblika i uvjeta života u svojoj zajednici. Borba za spoznaju i istinu doživljava se kao proces u kojem su važne tolerancija te javna i kritička rasprava.¹⁴

Prosvjetitelji prošlost uglavnom vide kao niz zabluda i praznovjerja jer ljudi nisu bili „prosvijećeni“. Smatrali su da će se to promijeniti u procesu napretka. Pišući povijest primjere ne nalaze se u ratovima, diplomaciji i zavjerama kao humanisti, nego u običajima što ih je stvorio „duh naroda“. Civilizacija je glavna tema prosvjetiteljske historiografije. Podatke o duhovnom razvoju, književnosti, umjetnosti, znanosti, religiji, običajima i trgovini dotad su skupljali antikvari koji ih nisu upotrebljavali za tumačenje povijesti. U prosvjetiteljstvu ta područja povijesnoga života postaju glavni predmet zanimanja povjesničara-filozofa koji drže da se „napredak“ izražava upravo u njima.¹⁵

¹⁴ GROSS M. 1996., str.78.

¹⁵ GROSS M. 1996., str. 87.

2. VOLTAIREOV KONCEPT VJERSKE TOLERANCIJE IZ PERSPEKTIVE HISTORIJE KONCEPATA (*BEGRIFFSGESCHICHTE*)

„Povijesna zbilja kaotična je množina zbivanja što se konceptualizacijom, izgradnjom pojmova i misaonim konstrukcijama mogu smisleno povezati. Suvremena se historija ne zadovoljava samo iskazom o onom dijelu događaja koji je izravno vidljiv i razumljiv nego ispituje „nedogađajno“ što ga okružuje. Ono se otkriva analizom, uz pomoć pojmova, u pokušaju da se određenom racionalizacijom nadide konfuzna izravnost povijesnog zbivanja.“¹⁶

Svaki pojedinačni događaj možemo ispriopovijedati i shvatiti na više načina, što ovisi o osobi koja ga pripovijeda ili objašnjava. Tumačenje događaja ovisi o interpretaciji, vremenu u kojem se dogodio, ljudima koji su sudjelovali i malo je onih koji mogu biti objektivni, pogotovo kad govore o nacionalnoj povijesti. Zato smatram da izgradnjom pojmova, prihvaćanjem izvora i činjenica možemo doći do istine.

2.1. HISTORIJA POJMOVA

U njemačkih se prosvjetitelja, pogotovo između 1760. i 1790. godine, stvaraju pretpostavke za novo historijsko mišljenje spajanjem filološko-kritičke metode erudita 17. i 18. stoljeća te filozofske i prirodnoznanstvene refleksije. Njemačka prosvjetiteljska historiografija držala se samo predstupnjem u nastajanju znanstvene historije u 19. stoljeću. Bitno je napuštanje okvira retorike i utjecaja onih disciplina koje su se dotad primjerima iz povijesti služile u vlastite svrhe. Historija postaje posebno znanje i znanost, tj. nastaje profesionalna historija koja se razlikuje od mješavine istine i fikcije u diletanata i književnika. Značajan je i nov pojam „historia“ koja obuhvaća i zbiljsko povijesno kretanje i razmišljanje o njemu. Napuštanjem egzemplarne historije nastaje svijest o povijesnom tijeku, pa historija

¹⁶ GROSS, M. *Suvremena historiografija, korijeni, postignuća, traganja*, 1996., Zagreb, str. 367.

postaje *genetička*. Povijesne se pojave sada vide u njihovu nastanku i kasnijim promjenama te se nastoje prikazati pripovjednom sintezom.¹⁷

Historijsko iskustvo se više ne ravna prema retoričkoj upotrebljivosti historijskog izvješća nego se temelji na međusobnom odnosu povijesnih činjenica. Poznanstvenjenje se ne svodi samo na skupljanje izvora i njihovu sustavnu kritiku što su je utemeljili eruditi. Osim toga, pojam znanosti se ne odnosi više na odvojena, odabrana znanja nego na povezanost znanja u spletu uzroka i posljedica. Osim teoretske refleksije, poznanstvenjenje historije jest proces nadilaženja dvojstva filološko-eruditske kritike izvora i historiografije koja nije bila obvezna na takvo ispitivanje i u najboljem se slučaju služila plodovima rada erudita.¹⁸

Središte poznanstvenjenja historije postaje sveučilište u Göttingenu, osnovano 1737. Godine. Među teolozima, pravnicima, filozofima ističu se povjesničari Johann Christoph Gatterer (1727-1788) i August Ludwig Schlözer (1735-1809), koji su učinili najviše za prijelaz historije iz puke učenosti u znanstvenu disciplinu. Znanstvenost historije trebala se temeljiti na „ispravama, spomenicima i vjerodostojnim historiografima“, pa se Gatterer sustavno bavi pomoćnim historijskim znanostima i piše priručnike iz geografije, diplomatike i kronologije. Nastoji historijskom istraživanju osigurati institucijske pretpostavke i osniva historijski institut koji je trebao sustavno podučavati u pomoćnim historijskim znanostima i izdavati građu. Uvođenje studenata u struku historije naziva „historijskom enciklopedijom“ i stvara tip „seminara“ što ga kasnije Leopold Ranke sistematizira kao temelj profesionalne naobrazbe povjesničara.¹⁹

Univerzalna historija, prema Schlözerovu mišljenju, ne smije biti „agregat“, tj. nizanje posebnih historija-pripovijesti, nego sustav kojim bi se sve države na zemlji mogle prikazati unutar jedinstva ljudskoga roda. Zato iz „agregata“ treba odabrati narode koji su u tom

¹⁷ GROSS, M. 1996, str. 101.

¹⁸ GROSS, M. 1996, str. 103.

¹⁹ GROSS, M. 1996., str. 106.

pogledu važni, a iz njihove povijesti bitne pojave kao što su državno uređenje, zakonodavstvo, politika, kultura, običaji, religija. Idući je korak poredbeni postupak kojim nastaje „historijska enciklopedija“ kao temelj poznavanja povijesti ljudskog roda, ali i povijesti pojedinog naroda.²⁰

Važnost njemačke historiografije bila je velika, počevši od poznanstvenjenja historije do razvoja moderne historiografije. Historizam se temeljio na povezivanju kritike izvora i izvještavanju o povijesnim činjenicama koje se promatraju kroz njihove promjene (genetički smjer). Zahvaljujući historizmu na povijest se počinje gledati kao na zasebnu znanstvenu disciplinu.

Historizam je vjerovanje da filozofsko objašnjenje povijesne spoznaje predstavlja osnovu i podlogu svake valjane spoznaje o ljudskim aktivnostima i dostignućima.²¹ Izvorni njemački termin, *Historismus*, iskovan je krajem 19. stoljeća da bi obuhvatio brojne izazove upućene prevladavajućem idealu znanosti (koji je bio rezultat tada aktualne filozofije prirodnih znanosti), a primjenjivao se i na područjima ekonomije, prava, estetike i političkih znanosti, kao i u različitim ograncima filozofije.²² Polemički je otpor protiv historizama začet u Engleskoj za vrijeme Drugog svjetskog rata, u sklopu argumenata protiv određenih popularnih političkih koncepcija, osobito u vezi s potrebom za javnim planiranjem i koordiniranom kontrolom, što je uglavnom opravdavano pozivanjem na marksističke i slične dijagnoze o novim objektivnim zahtjevima koje postavlja novo povijesno razdoblje.²³

Međutim, i u 19. stoljeću se pojavljuju prvi kritičari historizma kao što su Jakob Burckhardt (1818-1897), Friedrich Nietzsche (1844-1900) te Karl Marx (1818-1883). Najvažnija je kritika historizma ona filozofa Friedricha Nietzschea koji osuđuje apologetiku

²⁰ GROSS, M. 1996., str. 107.

²¹ CRANSTON, M., 2003., str. 222.

²² CRANSTON, M., 2003., str. 222-223.

²³ CRANSTON, M., 2003., str. 223.

režima i proizvoljnost „razumijevanja“, ističući opreku između relativnosti svakoga gledišta i zbilje. Njegova shvaćanja ugrožavaju profesionalne predodžbe povjesničara o njihovoj kompetenciji jer Nietzsche drži kako solidni znanstveni rezultati nisu uopće mogući s obzirom na to da o prošlosti ima toliko „istina“ koliko ima i perspektiva. U djelu „Nesuvremena zapažanja o koristi i štetnosti historije za život“ zastupa ideju o pojedincu oslobođenome transcendentalnoga čiji bi cilj morao biti da sam sebe nadmaši i postane „nadčovjek“. Zato bi trebalo djelomično zaboraviti prošlost i slijediti instinkte, odnosno nadvladati snagu sjećanja koja potkopava volju za stvaralačkom djelatnošću. Znanje o povijesti mora postati slugom ljudi, a ne njihovim gospodarom. Za nj povjesničari uglavnom slave prošlost na štetu sadašnjosti.²⁴

Jakob Burckhardt bavi se kulturnom kritikom svoje sadašnjosti držeći da povijest nije kretanje prema određenom cilju. Historijsko mišljenje više ne smije imati zadaću stvarati i jačati političku samosvijesti građana, nego predstavlja društvenu i kulturnu kritiku tehniziranoga industrijskoga društva koje onemogućuje tradicionalnu funkciju kulture kao nositeljice smislenosti života. Burckhardt se zalaže za europsko kulturno jedinstvo i duhovni kontinuitet. Kao okvir historijskoga istraživanja vidi tri „potencije“ – državu, religiju i kulturu u užem smislu. To bi bili konstantni činitelji koji se međusobno uvjetuju i kreću pravilnim tijekovima, obuhvaćeni kulturom u širem smislu.²⁵

Karl Marx se svojim pogledom na povijest protivi shvaćanju njemačkih povjesničara svoga vremena. „Materijalističko shvaćanje povijesti“ jezgra je Marxova učenja. On drži da je život prožet poviješću i za nj je historija jedina znanost, odnosno proučavanje povijesti bitno je za spoznaju zakonitosti i općega smjera povijesnoga razvoja, a poznavanje povijesti oruđe nastojanja da se čovjeka oslobodi od društvenih sustava koji su suprotni njegovoj iskonskoj

²⁴ GROSS, M. 1996., str. 138.

²⁵ GROSS, M. 1996., str. 139.-140.

naravi. Prema Marxu, povijest je s jedne strane napredak jer čovjek sve više ovladava znanostima i tehnikom, a s druge je posrijedi „pretpovijesni“ nazadak jer se čovjek u datim strukturama proizvodnih snaga i odnosa otuđuje od samoga sebe i drugih. I drugi su povjesničari, pogotovo pobornici historizma, prosuđivali istraživane događaje s gledišta zamišljenih „krajnjih stanja“, ali dok su takvi opravdavali postojeće društvo, Marx je težio za njegovom revolucionarnom preobrazbom. Historijskim je pristupom želio opravdati svoje nade u komunističko društvo kao neizbježnu posljedicu povijesnoga razvoja.²⁶

Dakle, premda od kasnoga 16. stoljeća teče metodizacija i sistematizacija historijske spoznaje, tek u drugoj polovici 18. stoljeća nastaje svijest o jedinstvu povijesti koja obuhvaća prošlost, sadašnjost i budućnost. Osim toga, budi se interes za probleme društva i čovječanstva uopće te polaže temelj za poznavanje historije. U 19. stoljeću se utemeljuje „historijska znanost“ u obliku historizma u Njemačkoj te djelomično s etiketom pozitivizma u Francuskoj, Velikoj Britaniji i Sjedinjenim Državama. Svima je zajednička usredotočenost na nacionalnu povijest, a prije svega na političku akciju, na namjere i djelatnost „velikih ličnosti“, te na pojedinačni i neponovljivi događaj.²⁷

Znanstvena historija u Europi i Sjedinjenim Državama doživljava potkraj 19. stoljeća krizu jer se suprotnost između njezinih osnovnih koncepcija i zbiljskoga razvoja neprestano povećava. Industrijsko društvo i splet društvenih odnosa nisu bili predmet interesa tradicionalne profesionalne historije koja se ograničava na političko polje, prepuštajući društveni razvoj mladim društvenim znanostima.

²⁶ GROSS, M. 1996., str.141.-146.

²⁷ GROSS, M. 1996. str. 189.

2.2. KOMPARATIVNA HISTORIJA

„Krizu“ profesionalne historije krajem 19. stoljeća očituje se u oštrim napadima na njezin značaj i žestokom obranom njezinih postulata. Na pomolu je revizija osnovnih pretpostavki događajne historije jer industrijsko društvo kasnoga 19. stoljeća više ne dopušta isključivanje društvenih promjena i širih društvenih slojeva iz historijskog istraživanja. Ceh povjesničara brani svoje stare pozicije pri ispitivanju političkih akcija i istaknutih osoba te nastoji zadržati optimizam i povjerenje u znanstvenost historije u njezinu tradicionalnom obliku, ali ne može spriječiti rađanje „nove historije“ i njezino kretanje prema proučavanju povijesnih društava usprkos velikim teškoćama s kojima se suočava.

Potkraj stoljeća javljaju se pokušaji preorijentacije njemačkoga historizma, ali tako da se zadrže osnovne norme njegova utemeljenja u istraživanju namjera i političkih ideja istaknutih osoba i njihova duha. Već su prosvjetitelji u vezi s odbacivanjem isključive historije država i ratova tražili „duh“ vremena u različitim oblicima kulture i načina života. Njemački autori kasnoga 18. i početka 19. stoljeća dijelom poistovjećuju „duh“ s „dušom“ naroda, a zajedničko im je mišljenje da se „duh“ ne može opisati nego samo spoznati intuitivnim „uživljavanjem“ i „razumijevanjem“.²⁸ Ta historija i nije toliko „nova“ jer je posrijedi zapravo obnova interesa za proučavanje grupa te ekonomskih i društvenih organizacija što ih je događajna historija druge polovice 19. stoljeća bila napustila. „Nova“ se historija može pozvati već na Voltairea koji je želio historiju ekonomije, demografije, tehnike a ne samo politike, vojske i diplomacije te kraljeva i velikaša; historiju struktura a ne samo događaja; historiju preobrazbi a ne samo opis pojedinosti; historiju koja objašnjava probleme a ne samo puko pripovijedanje.²⁹

²⁸ GROSS, M. 1996., str. 190.

²⁹ GROSS, M., 1996., str. 213.

Očevi osnivači „nove historije“ su Lucien Febvre (1878-1956) i Marc Bloch (1886-1944). Febvre ne prihvaća misao o zakonitosti povijesnog razvoja kao objašnjenje za probleme sadašnjosti. Za nj je prošlost golema masa činjenica koja ulijeva strah i ne može se cjelovitije spoznati, ali historiju vidi kao sredstvo organizacije obavijesti o kaosu povijesti u interesu sadašnjosti.³⁰ Po Febvreovu mišljenju predmet istraživanja povijesti nije samo smrt nekoga vladara ili zaključivanje kratkotrajna ugovora nego i postupan pad vrijednosti novca i nadnica. Predmet istraživanja trebala bi biti priroda, hipoteza i rasuđivanje, drugim riječima, Febvre predlaže bavljenje povijesnim strukturama.³¹ Marc Bloch preporuča interdisciplinarnost, a sam se bavi poviješću agrarnih društava te poljoprivrede i tehnike, društvenim odnosima i mentalitetima. Pažnju usmjeruje na duhovne pojave koje se artikuliraju u društvenom i materijalnom životu, u praksi i običajima ljudi. Cijeni društvenu ulogu historije i odbija razdvajanje sadašnjosti od prošlosti. Bloch smatra da ako ne poznajemo nastanak društvenih pojava, ne možemo razumjeti njihovo značenje i obratno, tek interes za sadašnjost omogućuje povjesničaru snaći se u prošlosti, a da pritom u nju ne unese obilježja današnjice nego da sačuva izvornost i autonomnost nekadašnjih zbivanja.³²

„Nova historija“ koja se pojavljuje u trećem desetljeću 20. stoljeća i čiji su utemeljitelji Marc Bloch i Lucien Febvre, napušta baštinjena područja povijesnih istraživanja i usmjerava se spram novih. Možda je još važnije što je dovela u pitanje etablirane pristupe predmetima istraživanja i usredotočila se na povijesno artikulirano interdisciplinarno istraživanje društva, privrede i civilizacije. Bloch i Febvre suočili su se s nužnošću napuštanja historiografskoga frankocentrizma, a još više s izazovom kako istraživati teme francuske povijesti u širem, ponajprije europskom kontekstu. „Nova historija“ je presudna za nastanak

³⁰ GROSS M., 1996., str. 215.

³¹ GROSS M., 1996., str. 215.

³² GROSS M., 1996., str. 217.-219.

komparativne historije.³³ Što znači komparirati? Po mišljenju Marca Blocha, to znači u više različitih društvenih sredina odabrati dva ili više fenomena za koje nam se na prvi pogled čini da među sobom pokazuju stanovite analogije, opisati krivulje njihovih razvoja, utvrditi sličnosti i razlike i, koliko je moguće, objasniti jedne i druge. Prema tome, potrebna su dva uvjeta da se, historijski govoreći, može komparirati: određena sličnost među promatranim činjenicama i određena različitost među sredinama u kojim su se one pojavile.³⁴ Zahtjev za komparativnom historijom postavio je John Stuart Mill još sredinom 19. stoljeća, a nakon Drugog svjetskog rata najjače uporište historijske komparatistike bilo je u Sjedinjenim Američkim Državama u okviru historijske sociologije. Koristeći komparativnu historiju bolje upoznajemo vlastito društvo u komparaciji s drugima, ali za uspješnu komparaciju potrebno je dobro poznavati različite socijalne i povijesne kontekste, te prostorne i vremenske okvire. Po mom mišljenju, u istraživanju literature i proučavanju tema postoji velika sličnost između komparativne historije i historije pojmova. Naime, obje historijske subdiscipline imaju sličan pristup objašnjavanju pojmova te ističu povezanost pojmovnih i društvenih promjena.

2.3. LEKSIKON *GESCHICHTLICHE GRUNDBEGRIFFE*

Ni jedan događaj ne može se ispriopovijedati, niti jedan proces opisati bez upotrebe pojmova kojima „razumijemo“ prošlost, a oni se ne mogu svesti isključivo na događaj o kojemu je riječ. Ti pojmovi sadrže strukturalne mogućnosti, obuhvaćaju istovremenost neistovremenoga, povezanosti prošlih činjenica i uvjeti su za spoznaju povijesnih zbivanja. Pojmovi nisu samo sredstvo jezičnoga sporazumijevanja nego i same spoznaje. Postoje pojmovi nastali u određenoj povijesnoj epohi (Francuska revolucija, konzervativizam) i oni naknadno stvoreni historijskim istraživanjem (helenizam, seoba naroda, renesansa,

³³ ROKSANDIĆ D., (ur.), *Uvod u komparativnu historiju*, 2004., str.17.

³⁴ ROKSANDIĆ D., 2004., str. 40.

reformacija). Stari pak individualni pojmovi mijenjaju smisao (od Cezara nastaje pojam car) ili postaju oznaka oblika moći (cezarizam, bonapatizam, staljinizam).

Posebna historijska poddisciplina – historija pojmova (*Begriffsgeschichte*) bavi se istraživanjem povijesnih promjena koncepata. *Begriffsgeschichte* stavlja na dnevni red praktičnih povjesničara pitanja o kontinuitetima i promjenama značenja koncepata te probleme osporavanja i konsenzusa oko značenja pojedinih koncepata u društvenim i političkim jezicima. Reinhart Koselleck formulirao je analitički model historije pojmova polazeći od pretpostavke da je u razdoblju između 1750. i 1850., tijekom raspada staleškoga društva, i političko-društveni pojamovni svijet doživio bitne promjene osuvremenjenja i demokratizacije, odnosno stvorene su pretpostavke da se određeni koncepti uključe u ideološke sustave i politizaciju.

Werner Conze je također jedan od važnih predstavnika historije koncepata. Iako je sam naziv osmislio Hegel, danas se tim terminom označuje istraživački pristup unutar intelektualne historije u Zapadnoj Njemačkoj koji se razvija od kraja 1960-ih godina.³⁵ Između 1500-tih i kasnog 19. stoljeća intelektualna povijest se proučavala u okviru *Geistesgeschichte* (historija duha) i *Ideengeschichte* (historija ideja). Ta su dva pristupa pridonijela razvoju *Begriffsgeschichte*. Ona se razvija iz starije njemačke filološke tradicije, povijesti filozofije, hermeneutike, pravne povijesti i historiografije. Međutim, postoji razlika između *Begriffsgeschichte* i *Ideengeschichte*. Ona se sastoji u tome što je moguće razlikovati ideju i koncept, premda su u njemačkom i engleskom jeziku ta dva pojma često sinonimi. Značenje „koncepta“ i „ideje“ može biti samo u određenom teorijskom kontekstu, tj. ne može ih se razlučiti izolirano. Stoga ne čudi da se *Begriffsgeschichte* razvila kao kritika

³⁵ BÖDEKER, H. E., *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, 2002., str. 9.

tradicionalne njemačke *Geistesgeschichte* i *Volksgeschichte* (narodna povijest) koje su njemačkom historiografijom u velikoj mjeri dominirale prije Drugoga svjetskog rata.³⁶

Hans Erich Bödeker u knjizi *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte* (Historija koncepata, diskursa i metafora), čiji je i urednik, naglašava da se *Begriffsgeschichte* kao *Bedeutungsgeschichte* (historija značenja) odabranih termina pita o socijalnom dometu koncepata u određenim povijesnim kontekstima. Ona tematizira povezujuću, iskaznu snagu koncepata koji se koriste u okviru pojedinih političkih i društvenih grupa. Historija koncepata istražuje dakle epohalni društveni i politički preustroj analizirajući ga kao promjene u iskustvima, očekivanjima i teorijama.³⁷ „Povjesničari koncepata“ interpretiraju odabrane društvene ili politički relevantne pojmove kao indikatore izvanjezičnih fenomena (društvenih struktura koje se mijenjaju u povijesnim procesima) i faktore povijesnog razvoja („uputstva za uporabu“ povijesnih procesa).³⁸ Istraživački projekt *Begriffsgeschichte* temelji se na dvije teorijske premise: s jedne strane da se povijest sažeto izražava, artikulira i samim time realizira u konceptima, a s druge strane na tezi da ti koncepti imaju svoju povijest koja se može promatrati u dijakroniji.³⁹ Reinhart Koselleck koji je uz Wenera Conzea jedan od utemeljitelja *Begriffsgeschichte* historiju koncepata lapidarno je definirao na sljedeći način: “Historija koncepata tematizira konvergenciju pojma i povijesti.”⁴⁰ Tom tezom Koselleck je želio pokazati da historija koncepata i socijalna historija ne polaze od pretpostavke da je žarište povijesnog istraživanja jedinstven i neponovljiv povijesni događaj, nego analiziraju ponavljanja. U konačnici se historija koncepata konstituira u onoj mjeri u kojoj uspije realizirati svoje metodičke pretpostavke.⁴¹

³⁶ RICHTER, M., *The History of Political and Social Concepts. A Critical Introduction*, 1995., str. 10.

³⁷ BÖDEKER, H. E., 2002., str. 76.

³⁸ BÖDEKER, H. E., 2002., str. 76.

³⁹ BÖDEKER, H. E., 2002., str. 76.

⁴⁰ BÖDEKER, H. E., 2002., str. 76.

⁴¹ BÖDEKER, H. E., 2002., str. 78.

Koselleck tvrdi da „historija koncepata nema ambicije rekonstruirati totalnu povijest i zatreba od pokušaja artikuliranja neke filozofije povijesti“.⁴² Historija koncepata pokušava protumačiti epohalne promjene, nastojeći time doprinijeti razumijevanju novovjekovlja, kao i povjesničareve suvremenosti. Istraživanjem vremenskih odnosa događaja i struktura, kao i neistovremenosti istovremenog korištenih pojmova, historija koncepata omogućuje stvaranje strukturnih zaključaka koji predstavljaju kritičko preispitivanje i izazov socijalnoj historiji.⁴³

Historija koncepata nastala je u 1960-ima u Saveznoj Republici Njemačkoj kao rezultat želje za uspostavljanjem suradnje humanističkih znanosti s društvenim znanostima. Nastanak *Begriffsgeschichte* u Njemačkoj usko je povezan s radom na projektu leksikona *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch – sozialen Sprache in Deutschland* (Temeljni povijesni koncepti. Historijski leksikon političko-socijalnog jezika u Njemačkoj), čiji prvi svezak izlazi 1972. godine. Glavni urednici leksikona bili su Otto Brunner, Reinhart Koselleck i Werner Conze. Leksikon je rezultat dugotrajnog istraživanja u kojem su sudjelovali istraživači brojnih struka. Osnovni zadatak bila je rekonstrukcija „paradigmi“ prošlosti. Time se pokušalo oduprijeti ideološkoj i političkoj zloupotrebi pojmova i istaknuti njihovu povijesnost. U člancima opsega dvadeset do šezdeset stranica temeljni koncepti političkog i socijalnog svijeta istraživani su historijsko-kritički, a u istraživačkom fokusu bilo je ispitivanje kako su poslije Francuske i industrijske revolucije koncepti dobili smisao u kojem se i danas koriste. Cijelo djelo obuhvaća osam svezaka i obrađuje otprilike 120 pojmova.

Koselleck u predgovoru *Leksikona* ističe da socijalna i politička historija poznaje mnoštvo temeljnih pojmova, ključnih riječi i krilatica koje se brzo javljaju i naglo nestaju, a neke se kontinuirano koriste još od antike, doduše s promijenjenim značenjem. Važno je

⁴² BÖDEKER, H. E., 2002., str. 78.

⁴³ BÖDEKER, H. E., 2002., str. 78.

naglasiti da se pod osnovnim povijesnim konceptima ne podrazumijevaju se stručni termini historijske znanosti koji su tijekom vremena postali predmetom historijskog istraživanja.

Geschichtliche Grundbegriffe temelji se na historijskoj semantici i hermeneutici, čime se u prvi plan stavlja važnost konceptualnog aparata. Ovaj projekt testira hipotezu da su pojmovi iz političkog i društvenog polja na njemačkom govornom području „*Alt Europa*“ („stare Europe“, prije francuske i industrijske revolucije) nastali u razdoblju koji Koselleck naziva „*Sattelzeit*“⁴⁴, odnosno u razdoblju između 1750. i 1850. godine. Dotična istraživačka pretpostavka, osim toga, tvrdi da su koncepti utjecali na preobrazbe državnih, društvenih i gospodarskih struktura.

Pod utjecajem utemeljitelja časopisa *Archiv für Begriffsgeschichte* (Hansa-Georga Gadamera, Ericha Rothacker i Joachima Rittera), Koselleck i Conze u svojem leksikonu ispituju hipotezu da se koncepti posebno intenzivno mijenjaju u vrijeme „*Sattelzeita*“, kada je došlo do ubrzavanja u promjenama značenja koncepata. Političke i društvene koncepte dijele u tri kategorije. Prvoj pripadaju koncepti koji se koriste od antike do danas, u drugoj su koncepti koji nisu u upotrebi od „*Sattelzeita*“ i, konačno, neologizmi.⁴⁵

Hipoteze *Begriffsgeschichte* o promjenama koncepata tijekom „*Sattelzeita*“ su sljedeće:

- a) povremenjenje odnosno korištenje političkih i socijalnih koncepata u okvirima određenih političkih ili filozofskih sustava. U metodološkom smislu sugerira važan doprinos historije koncepata u lociranju povijesnih diskontinuiteta.
- b) demokratizacija, odnosno proširenje upotrebe koncepata iz društvenog i političkog rječnika koji su u prethodnim razdobljima bili ograničeni na elitne slojeve. Prije

⁴⁴ Doslovan prijevod bi bio „uzjahano vrijeme“, a odnosi se na period između 1750. i 1850. Budući da su važni politički i društveni koncepti na njemačkome govornom području u to doba doživjeli bitne promjene, Koselleck to razdoblje naziva „razdobljem krize i promjene“ (RICHTER, M., 1995., str. 17.)

⁴⁵ RICHTER, M., 1995., str. 36.

prosvjetiteljstva, taj su rječnik koristili pripadnici političke i društvene elite, pripadnici klera, plemstva te pravnici, kao i relativno uzak krug ljudi koji je dobio formalnu naobrazbu.

- c) ideologija, odnosno ispitivanje u kojoj se mjeri određeni koncepti mogu ugraditi u ideologije. U staleškom društvu „*ancien régime*“ u Europi politički i društveni koncepti bili su specifični i partikularni i temeljili su se uglavnom na korporativnim privilegijama.
- d) politizacija, odnosno korištenje pojmova u svrhe političke mobilizacije.

Sva četiri smjera istraživanja promjena koncepata su međuovisna i imaju heurističku funkciju kako bi se istraživački razgraničila upotreba moderne terminologije od one koja je bila u opticaju prije Francuske revolucije.⁴⁶

Melvin Richter, profesor političkih znanosti, uz leksikon *Geschichtliche Grundbegriffe* ističe *Historisches Wörterbuch der Philosophie* („Historijski rječnik filozofije“) i *Handbuch politisch – sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680 – 1820* („Priručnik temeljnih političko-socijalnih koncepata u Francuskoj 1680 – 1820“) kao ključna djela u razvoju historije koncepata. Sva tri leksikona implementiraju i elaboriraju metode i probleme izvorno korištene u filologiji, leksikografiji, historijskoj semantici, teoriji jezika i strukturalnoj lingvistici.⁴⁷ *Historisches Wörterbuch* istražuje pojmove iz historije filozofije u Njemačkoj nakon 18. stoljeća, te stoga u njegov korpus ulaze radovi Nietzschea, Husserla, Gadamera, Heideggera, Hansa Alberta, Karla Poppera i Jürgena Habermasa.⁴⁸ *Handbuch* podređuje historiju koncepata socijalnoj historiji i historiji mentaliteta te se bavi analizom društvenih i političkih jezika u Francuskoj na sinkronijskoj i dijakronijskoj razini. Sinkronijska analiza pokušava istražiti namjere publicista ili teoretičara prilikom obraćanja

⁴⁶ RICHTER, M., 1995., str. 37-38.

⁴⁷ RICHTER, M., 1995., str. 11.

⁴⁸ RICHTER, M., 1995., str. 14.

široj publici, zatim način korištenja pojmova iz društvenih i političkih vokabulara, te njihovo značenje u trenutku uporabe. Dijakronijska analiza pomaže identificirati ne samo promjene u značenju koncepata, nego i pozitivna i negativna značenja koncepta u okviru nekog semantičkog polja.⁴⁹ Urednici *Geschichtliche Grundbegriffe* inzistirali su na metodološkom principu da se metode historije koncepata i socijalne historije moraju koristiti komplementarno kako bi se istražile dinamičke interakcije između konceptualnih i društvenih promjena. Načini korištenja i promjena koncepata analizirani su na temelju širokog raspona izvornog materijala, od novinskih članaka i teorijskih rasprava do različitih enciklopedija i priručnika. Autori natuknica u leksikonu *Geschichtliche Grundbegriffe* iznimno su uspješno iskoristili vrlo raznovrsne izvore kao predložak za analizu političkih i društvenih rječnika.⁵⁰

Ovdje bih prikazala kratak pregled sadržaja *Geschichtliche Grundbegriffe*. Od 12 planiranih pojmova, 115 je obrađeno u sedam objavljenih svezaka. Bez obzira na činjenicu da se neki pojmovi pojavljuju u više od jedne kategorije, mogu se klasificirati na sljedeći način:

- a) politički (56), poput „države“, „suvereniteta“, „ustava“, te političkih režima, kao što su „demokracije“ i „diktature“, te apstraktni pojmovi kao što su „moć“, „jednakost“ i „politika“;
- b) socijalni (46), kao „građansko društvo“, „stalež“, „društveni sustav“, „obitelj“ ;
- c) ideološki (27), poput „anarhizam“, „konzervatizam“, „liberalizam“, „tradicionalizam“, „marksizam“, „komunizam“ i „fašizam“;
- d) filozofski (21), riječ je o „prirodnom zakonu, prirodnom pravu“, „nihilizmu“, kao i pojmovima koji su istodobno politički i pravni poput „slobode“, „prava“ i „tolerancije“;

⁴⁹ RICHTER, M., 1995., str. 46-47.

⁵⁰ RICHTER, M., 1995., str. 39.

- e) historijski (20), iako je riječ i o historijskim terminima, naglasak je na konceptima iz filozofije povijesti: „progres“, „kriza“, „kritika“, „revolucija“;
- f) ekonomski (19), poput „radnik“, „sindikat“, „potreba“, „interes“, „poduzetnik“, „kapitalizam“ i „vlasništvo“;
- g) pravni (15), poput „temeljni zakona“, „ustava“, „zakona“, „izvanrednog stanja“ i „ugovora“;
- h) međunarodna politika (10), koncepti iz međunarodne politike kao što su, „rat“, „mir“, „neutralnost“, „ravnoteža moći“.⁵¹

Richter naglašava da se *Begriffsgeschichte* nikako ne smije miješati s historijom ideja (*Ideengeschichte*) ili s intelektualnom historijom.⁵² Historičari koji se bave konceptima razlikuju riječ od koncepta jer se koncept može sastojati od više riječi, a može postojati i premda ne postoji adekvatna riječ kojima bi se on izrekao (što dovodi do pojave neologizama).⁵³ Fokusi *Begriffsgeschichte* su kontinuiteti, promjene i inovacije u značenju temeljnih koncepata društvenih i političkih jezika, pitanja o važnosti njihovih promjena i kontinuiteta te sukoba i konsenzusa oko njihovih značenja.⁵⁴

U leksikonu *Geschichtliche Grundbegriffe* teorijske postavke *Begriffsgeschichte* našle su praktičnu primjenu čime je uspostavljena osnova za komparaciju upotrebe koncepata u prošlosti i danas.

⁵¹ RICHTER, M., 1995., str. 40.

⁵² RICHTER, M., 1995. Str.6.

⁵³ RICHTER, M., 1995., str. 9.

⁵⁴ RICHTER, M., 1995., str. 18.

2.4. VOLTAIREOV KONCEPT VJERSKE TOLERANCIJE

Voltaireov koncept vjerske tolerancije mogao bi se uvrstiti u kategoriju filozofskih koncepata. Kako bi se bolje razumjelo taj pojam u okviru Voltaireove filozofije, potrebno je prethodno objasniti sam pojam tolerancije i njegovu društvenu funkciju i značenje.

Tolerancija je svjestan izbor nezabranjivanja, nesprečavanja i neometanja ponašanja koje ne odobravamo, i to ondje gdje za to posjedujemo odgovarajuću vlast i znanje. Tolerantni mogu biti pojedinci, institucije i društva. Neodobranje može biti moralne i nemoralne naravi.⁵⁵ Treba li toleranciju shvatiti kao moralno neutralan opisni koncept ili kao moralni ideal? Obje su upotrebe na neki način prihvaćene u svakodnevnom govoru i političkom diskursu. U političkoj je teoriji od najvećeg interesa tolerancija shvaćena kao moralni ideal, osobito u tradiciji liberalizma. U praktičnom političkom životu su često najdjelotvorniji striktno razboriti i interesni argumenti u prilog toleranciji. Kad god se govori o toleranciji i u konzervativizmu i socijalizmu, ona se uglavnom shvaća na gore opisani način. Granice tolerancije trebalo bi postaviti ondje gdje dobrobit prestaje nadmašivati štetu.⁵⁶

Principe neutralnosti i poštivanja pojedinaca najснаžnije zagovaraju liberali. Princip neutralnosti osobito se ističe u novijem liberalnom teoretiziranju o pravoj ulozi države. Taj princip zahtijeva da država na neki način zauzme neutralan stav između različitih koncepcija dobra koje zastupaju i prema kojima djeluju njezini građani. Država ne bi trebala propisivati ni određivati nijedno određeno moralno ili vjersko gledište i trebala bi biti jednako tolerantna prema različitim stilovima života. Princip poštivanja osoba pruža razlog zbog kojega se čini pogrešnim upletati se u slobodan izbor druge osobe. Taj princip, koji svoje korijene vuče iz Kantove moralne filozofije, kaže da moralni izbori pojedinaca izražavaju njegovu prirodu

⁵⁵ MILLER D., (ur.), *Blackwellova enciklopedija političke misli*, 2003., str. 650.

⁵⁶ MILLER D., 2003., str. 651.

samostalnog i racionalnog aktera. Poštivanje osoba kao autonomnih i racionalnih aktera zahtijeva toleranciju postupaka koje su same izabrale.⁵⁷

Povijesno gledano, ideja tolerancije se veže prvenstveno uz vjersku praksu i vjerovanja. Kao ideja od većeg značaja pojavila se u reformacijskoj Europi podijeljenoj žestokim religijskim sporovima i borbama. Mnogi su politički teoretičari poput Bodina, Miliona i Spinoze već u 16. i 17. stoljeću razradili argumente u korist vjerske tolerancije. Najslavnija argumentacija vjerske tolerancije sadržana je u Lockeovom „Pismu o toleranciji“ (1689). Među njegovim se glavnim argumentima nalazi tvrdnja da se vjerovanje, budući da mu je preduvjet svjestan pristanak, ne može postići djelotvornom prisilom izvana i da je prava funkcija države očuvanje javnog reda i sigurnosti. Stoga je vjerska netolerancija opravdana jedino onda kada je nužna da bi se ostvario taj cilj. Lockeovi stavovi o toleranciji utemeljeni su prvenstveno na kršćanskoj vjeri, a zatim na njegovim stavovima o ispravnoj vladavini. Kad je o religijskom utemeljenju tolerancije riječ, Locke smatra da su progon i netolerancija suprotni duhu Evandjelja. Što se pak tiče političkih aspekata tolerancije, Locke drži da vladini dužnosnici nemaju ovlaštenja za donošenje zakona u pitanjima vjere. Vjersko je štovanje osobna stvar - svaki je pojedinac u tome odgovoran jedino Bogu i krivovjerje jednog čovjeka ne sprečava spasenje drugoga. Budući da vladini dužnosnici nisu osobito kompetentni za vjerska pitanja, nitko si ne može dozvoliti kockanje vlastitim spasenjem uslijed pokoravanja njihovim naredbama, a suprotno vlastitoj savjesti.⁵⁸

J. S. Mill u eseju „O slobodi“ (1859) također poziva na toleranciju, tvrdeći da je prisutnost tolerancije bitna za društveni i znanstveni napredak, kao i za moralni i duhovni razvoj pojedinca.⁵⁹ Mill smatra da društvo ne smije vršiti prisilu nad pojedincima protiv njihove volje, osim u slučaju samoobrane. „Moralno zakonodavstvo“ je po njegovu mišljenju

⁵⁷ MILLER D., 2003., str. 652.

⁵⁸ MILLER D., 2003., str. 348.

⁵⁹ MILLER D., 2003., str. 652 – 653.

apsolutno nedopustivo, s time da je smatrao da će ispravno shvaćanje moralnosti i društvenog života pokazati kako se zabrana može opravdati jedino kao obrambena mjera, te da sva velika dobra u životu zahtijevaju „eksperimente u življenju“ i individualnu slobodu.⁶⁰

Ideja tolerancije za koju se zauzimao Voltaire nadovezivala se na deizam. Idejom vjerske tolerancije Voltaire se inspirirao u Engleskoj, u pluralizmu vjera i sekti koje je ondje zatekao. Nakon dolaska u Englesku uvidio je da to nije zemlja utvrđene Crkve, nego tolerantna zemlja sekti u kojoj „Englez kao slobodan čovjek odlazi u Nebo putem koji je njemu po volji“.⁶¹ Primjerom kveкера, u ono doba najneobičnije sekte, Voltaire pokazuje da kršćanska dogmatika nema nikakvu superiornost nad ostatkom vjerskih shvaćanja te da je kršćanski svijet u mnogočemu inferiorniji od ljudi koji žive prema drugačijim pravilima koja su si sami postavili i za njih se izborili. Neposredan odnos čovjeka i Boga, bez posrednika Crkve kao u kršćanskoj tradiciji, osobito se dojmio Voltairea. U razgovoru s jednim kvekerom oduševila ga je činjenica da ta sekta nema svećenika koji bi posredovao između čovjeka i Boga,⁶² te da se na nju ne može utjecati političkom voljom kako bi se pridobila za određenu ideju. „Kad je Cromwell uvidio da se njihov broj povećava, htio ih je privući na svoju stranu. Ponudio im je novac, ali oni su bili nepodmitljivi te je izjavio jednog dana da je to jedina vjera gdje novac nije mogao prevagnuti.“⁶³

Voltaireova knjiga „Rasprava o toleranciji“ započinje presudom i opisom događaja koji se zbio 9. ožujka 1762. godine. Trgovac Jean Calas iz Toulousea osuđen je na smrt, prema presudi da je kriv za ubojstvo svog sina Marc-Antoina. Svi dokazi i svjedoci bili su na strani trgovca, s obzirom da su te nesretne večeri s njim bili supruga, drugi sin, prijatelj obitelji Lavaysse i sluškinja, te da su svi svjedočili na sudu da Jean Calas nije kriv, bez obzira

⁶⁰ MILLER D., 2003., str. 414.

⁶¹ VOLTAIRE, F. M. A., *Filozofska pisma*, 2003., str. 101.

⁶² VOLTAIRE, F. M. A., 2003., str. 77.

⁶³ VOLTAIRE, F. M. A., 2003., str. 77.

na prijetnje odvjetnika, predstavnika vlasti i svjetine koja je tvrdila da je Jean Calas objesio svog sina zato što je ovaj prešao na katoličku vjeru. U trenu „cijeli grad bijaše uvjeren da kod protestanata, u znak vjere, otac i majka moraju ubiti sina ako se ovaj želi preobratiti.“⁶⁴ Protiv obitelji nije bilo nikakvih dokaza, ali kako kaže Voltaire, „mjesto dokaza zauzela je zaslijepljena vjera“.⁶⁵ Cijela parnica bila je zapravo farsa sa samo jednom svrhom - da cijela obitelj završi na kotaču. Međutim, presuda je izvršena samo na ocu s ciljem da „pod udarcima krvnika prizna svoj zločin i oda pomagače.“⁶⁶ No starac u mukama zazvao je Boga za svjedoka da je nevin i tražio oprost za svoje suce. Nakon nekog vremena gospođa Calas je uz pomoć čuvenog odvjetnika Beaumonta tražila pismeno obrazloženje koje šalje u Pariz državnom savjetu, tražeći da se poništi presuda suda u Toulouseu od 9. ožujka 1762. godine. Do konačne presude prošlo je još dvije godine, kada je zbor od osamdeset sudaca poništio presudu suda iz Toulousea i zatražio obnovu cijelog procesa. Dana 9. ožujka 1765. svi su suci jednoglasno proglasili obitelj nedužnom i protuzakonito i krivo osuđenom od strane suda u Toulouseu. Obitelj je podnijela tužbu protiv svojih sudaca koji su ih nepravedno optužili, dobivši plaćene troškove, štetu i kamate. Sam kralj Luj XV., po nagovoru državnog savjeta, darovao je majci i djeci trideset šest tisuća franaka.

Opis tog događaja Voltaire završava sljedećim rečenicama: „Kad bi barem taj primjer mogao poslužiti da ljude potakne na toleranciju, bez koje bi fanatizam opustošio zemlju, ili bi je bar stalno rastuživao! Znamo da se ovdje radilo samo o jednoj obitelji, a da je bjesnilo sekta otjeralo u smrt tisuće njih (...). Takvi slučajevi su rijetki, ali događaju se; a posljedica su onog mračnog praznovjerja koje navodi slabe duše da okrive za zlodjela svakoga tko ne misli poput njega.“⁶⁷ Iz ove priče možemo zaključiti da netolerancija, fanatizam i neznanje nevinog čovjeka mogu proglasiti krivim, međutim, ova je obitelj ipak uspjela dokazati svoju nevinost,

⁶⁴ VOLTAIRE, F. M. A., *Rasprava o toleranciji*, 1997., str. 7.

⁶⁵ VOLTAIRE, F. M. A., 1997., str. 9.

⁶⁶ VOLTAIRE, F. M. A., 1997., str. 12.

⁶⁷ VOLTAIRE, F. M. A., 1997., str. 125.

za razliku od mnogih koji to nisu uspjeli odnosno za to nisu ni dobili priliku budući da nisu bili pripadnici određene vjere, kulture ili nacije.

U nastavku knjige Voltaire raspravlja o pojmu tolerancije i netolerancije u povijesti, potkrepljujući svoje stavove brojnim povijesnim činjenicama, običajima i shvaćanjima. Izdvojila bih nekoliko poglavlja koja su meni bila najzanimljivija, odnosno primjere tolerancije i netolerancije u povijesti koje Voltaire navodi.

Poglavlje IV. „Je li tolerancija opasna i u kojih je naroda dopuštena“

„Strast što je potiču dogmatski duh i zloupotrebe loše shvaćene kršćanske vjere, prolila je podjednako mnogo krvi, izazvala podjednako mnogo nesreća u Njemačkoj, u Engleskoj, pa čak i u Nizozemskoj, kao i u Francuskoj; no u tim državama vjerske razlike danas ne izazivaju nikakve nemire: Židov, katolik, pravoslavac, luteran, kalvinist, anabaptist, socinijevac, menonit, moravska braća i toliki drugi žive u tim zemljama kao braća i podjednako pridonose dobru društvu.“⁶⁸

Voltaire smatra da svrha tolerancije nije samo u miru i skladnom suživotu različitih ljudi i vjera, već da je ona bitna i za dobrobit same države koja se očituje u njezinom ekonomskom i kulturnom napretku. To naglašava i u sljedećim rečenicama:

„Pođite u Indiju, Perziju ili u Turkestan, i vidjet ćete jednaku toleranciju i jednaki mir. Petar Veliki dopuštao je podjednako sve kultove u svom prostranom carstvu; trgovina i poljoprivreda od toga su samo dobile, a političko tijelo nije nikada trpjelo. Vlast u Kini nije u ovih četiri tisuće godina otkad postoji nikad dopuštala druge kultove osim taoizma i

⁶⁸ VOLTAIRE, F. M. A., 1997., str. 23.

konfucijanizma, priprosto obožavanje jednog jedinog boga; ona ipak tolerira praznovjerja Foa i mnoštvo Bonza, koje bilo opasno kad ga mudrost sudova ne bi obuzdavala.“⁶⁹

Upravo u različitostima religija i mišljenja ljudi se krije napredak i prosperitet same države, stoga se stanovništvo može posvetiti osiguranju vlastite egzistencije u smislu stvaranja dobara što i državi donosi poreznu dobit. Država ne može odlučiti niti ima tu moć odrediti koja bi vjera bila ona „prava“, a sve ostale zabraniti ili protjerati. Voltaire spominje „praznovjerja Foa i mnoštvo Bonza“, govoreći o budizmu i nazivu koji su Europljani dali budističkim svećenicima u Japanu i Kini. Međutim, u nastavku teksta se osvrće na svađu isusovaca, dominikanaca, kapucina i laičkih svećenika koji su došli s drugog kraja svijeta propovijedati istinu, ali se između sebe nisu mogli dogovoriti, pa su se posvađali, iz čega se može iščitati Voltaireova kritičnost prema Katoličkoj Crkvi. U tom smislu Voltaire želi istaknuti da nije problem ni u različitim vjerama niti drugim božanstvima, nego se katolički kler između sebe ne može dogovoriti što je ispravno, a što pogrešno.

Poglavlje VI. „Je li netolerancija u skladu s prirodnim i ljudskim pravom“

„Prirodno pravo je ono pravo koje priroda pokazuje svim ljudima. Ljudsko pravo može se temeljiti jedino na tom prirodnom pravu; a veliko, univerzalno načelo jednog i drugog na cijeloj je zemlji isto: Ne čini ono što ne bi želio da netko učini tebi.“⁷⁰

Voltaire smatra da svaki čovjek ima pravo izabrati način života, dokle god ne ugrožava zajednicu i druge ljude. Prirodno pravo svakog čovjeka je da brine o sebi i svojoj obitelji. Mišljenja ljudi se mogu razlikovati, ali se zato čovjeka ne treba osuđivati.

⁶⁹ VOLTAIRE, F. M. A., 1997., str. 26.

⁷⁰ VOLTAIRE, F. M. A., 1997., str. 33.

„Pravo na netrpeljivost je, dakle, apsurdno i divljačko: to je pravo tigrova, i doista je užasno, jer tigrovi se razdiru samo zbog jela, a mi smo se međusobno tamanili zbog paragrafa.“⁷¹

Poglavlje VII. „Jesu li Grci poznavali netoleranciju“

„Svi narodi o kojima nam je povijest pružila neka saznanja promatrali su svoje različite vjere kao čvorove koji ih povezuju: bilo je to udruživanje bogova kao i ljudi. Kad bi stranac stigao u grad, najprije bi se poklonio bogovima te zemlje. Nikada nisu propuštali da se poklone čak i bogovima svojih neprijatelja. Trojanci su upućivali molitve bogovima koji su štitili Grke.“⁷²

Iz ovih navoda proizlazi da je Voltaire svome shvaćanju tolerancije pokušao dati antičko utemeljenje. On, naime, tvrdi da su stari narodi poštovali različitosti i „druge bogove“ premda ih nisu poznavali, te da ni jedan od „starih civiliziranih naroda nije ometao slobodu mišljenja“. Osim toga, u antici su kultura i običaji nalagali poštivanje drugih vjera, a time poštovanje zemlje i naroda dakle bi stranci dolazili.

Poglavlje X. „O opasnosti od lažnih legendi i progona“

Voltaire u ovom poglavlju govori o mučenicima i svjedočanstvima koje su napisali sami kršćani. Ove priče su vremenom postale legende i mitovi, pretvorivši se u dogme kršćanstva, iako ih se razumom ne može shvatiti jer su obična prevara.

„Obratite pažnju i na činjenicu da se u svjedočanstvima o mučenicima, koja su sastavili isključivo sami kršćani, gotovo uvijek može vidjeti gomila kršćana koji slobodno dolaze u tamnicu osuđenog, slijede ga do gubilišta, skupljaju njegovu krv, uvijaju u mrtvački pokrov njegovo tijelo, izvode čuda s njegovim ostacima. Da je bila progonjena sama religija,

⁷¹ VOLTAIRE, F. M. A., 1997., str. 34.

⁷² VOLTAIRE, F. M. A., 1997., str. 35.

zar ne bi ubili te kršćane koji prate svoju osuđenu braću, a optužuju ih i za vraćanje pomoću tjelesnih ostataka kršćana umrlih na mukama?“⁷³

Poglavlje XI. „Zloupotreba netolerancije“

„No, pošteno govoreći, zar bi zato što je božanska, naša religija trebala vladati uz pomoć mržnje, mračnih strasti, progona, otimanja imovine, tamnica, mučenja, ubojstava i milosrdnih djela i molitvi upućenih Bogu zbog tih zločina? Što je kršćanska vjera više božanska, to manje pripada čovjeku da njome upravlja; ako ju je Bog stvorio, Bog će je podržavati i bez vas. Znae da netolerancija stvara samo licemjere ili buntovnike: kakva nesretna alternativa!“⁷⁴

Voltaire smatra da sama kršćanska vjera ne potiče na netoleranciju nego upravo suprotno, u svojim svetim knjigama potiče na blagost, strpljenje, i razumijevanje. Premda je to svojstveno svim religijama, problem je različitost u interpretacijama vjerskih uvjerenja. Voltaire smatra da se religija ne smije braniti uz pomoć krvnika i nasilnim putem budući da nasilje uzrokuje novo nasilje.

„Sveto pismo nas dakle uči da Bog ne samo da je tolerirao sve druge narode, već i da je prema njima pokazivao očinsku pažnju: a mi se usuđujemo biti netolerantni!“⁷⁵

Poglavlje XIV. „Je li Isus Krist učio ljude netoleranciji“

„Gotovo sve preostale riječi i djela Isusa Krista ukazuju na blagost, strpljenje, opraštanje. To je otac obitelji koji prima rasipnog sina, to je radnik koji dolazi u posljednjem satu a plaćen je kao i ostali; to je milosrdni Samaritanac; on sam opravdava svoje učenike zato što ne poste; oprašta grešnici; preljubnici jedino savjetuje da bude vjerna; udostojao se čak

⁷³ VOLTAIRE, F. M. A., 1997., str. 56.

⁷⁴ VOLTAIRE, F. M. A., 1997., str. 60.

⁷⁵ VOLTAIRE, F. M. A., 1997., str. 72.

udovoljiti nedužnom veselju uzvanika na svadbi u Kani, koji, već zagrijani pićem, zatražiše još vina; on pristaje da njima za ljubav izvede čudo i pretvara vodu u vino.“⁷⁶

Iz ovog citata proizlazi da je Voltaire vrlinu tolerancije pripisivao i samom Isusu Kristu, čime je konceptu tolerancije dao i kršćansko utemeljenje.

Poglavlje XVIII. „Jedini slučajevi u kojima je netolerancija u skladu s ljudskim pravom.“

„Da neka vlast ne bi imala pravo kažnjavati greške ljudi, nužno je da te greške ne budu zločini; one su zločini jedino kad uznemiravaju društvo; one uznemiruju društvo ako potiču fanatizam: potrebno je, dakle, da ljudi ne budu fanatici da bi zaslužili toleranciju.“⁷⁷

Ovdje Voltaire objašnjava sam pojam tolerancije i njene granice. Ako se složimo da je tolerancija odnos potpunog prihvaćanja drugoga, drugačijih obreda, uvjerenja, mišljenja i vjerovanja, koja bi bila granica tolerancije? Po Voltaireovu mišljenju, granice tolerancije su izravno definirane ljudskim pravima, odnosno pravom na život u nekoj zajednici, što ukazuje na utjecaj prirodnoga prava na njegovo poimanje tolerancije.

Kao uzor tolerancije te vjerske i političke suradnje Voltaire je isticao djelovanje kvekera Williama Penna koji je 1681. u Sjevernoj Americi osnovao koloniju kvekera koja je ostvarila ravnopravan suživot s ostalim vjerskim skupinama. Kolonija je trebala biti utočištem svim vjerskim manjinama Europe, te je stoga za Voltairea predstavljala središnji primjer ideje vjerske i političke tolerancije.

„Taj narod i kršćani sklopiše jedini sporazum bez prisege, još uvijek valjan. Novi suveren bijaše i zakonodavac Pennsylvanije, propisavši vrlo mudre zakone koji se nakon

⁷⁶ VOLTAIRE, F. M. A., 1997., str. 80.

⁷⁷ VOLTAIRE, F. M. A., 1997., str. 94.

njega nisu mijenjali. Slovi kao prvi zagovornik nenasilnog rješavanja pitanja religije, a u svim ljudima koji vjeruju u Boga vidi braću.“⁷⁸

Voltaire je inspiraciju za svoju ideju slobode i jednakosti koja je bila središnjim zahtjevom Francuske revolucije pronašao u Pennovoj koloniji. Ideja deizma i tolerancije u Voltaireovu mišljenju usko je povezana s njegovom idealizacijom engleskog društva koje je formirano na tržišnim osnovama. Takvo se društvo gradilo na racionalnim razmjenskim odnosima. Trgovina je omogućila dokidanje strasti koje su štetile društvenim odnosima na temelju pretpostavke o individualnom interesu svakog pojedinca, kako u trgovini i razmjeni dobara, tako i u distribuciji političke slobode.

Oduševljenje londonskom burzom i racionalnim odnosima koje njome vladaju Voltaire je iskazao na sljedeći način: „ako zađete u londonsku Burzu, uvažnije mjesto od mnogih dvorova, vidjeti ćete da su tu okupljeni predstavnici svih naroda zbog opće koristi. Židovi, muhamedanci i kršćani ovdje se međusobno uvažavaju, kao da su iste religije; nevjernicima se ovdje smatraju samo oni koji su iskusili bankrot.“⁷⁹ Trgovina, smatra Voltaire, kojom su se građani najprije obogatili, pridonijela je njihovoj slobodi, a sloboda je najzad omogućila daljnji razvoj trgovine, što je s vremenom odredilo snagu države. Nasuprot tome, u Francuskoj je trgovina smatrana nečasnim poslom, čime je stvoren negativan odnos prema merkantilizmu kao nositelju gospodarskog razvoja. Time je Voltaire konceptu tolerancije, uz prirodno-pravno, dao i ekonomsko značenje.

Voltaire smatra da je na trgovini utemeljeno društvo moguće je jedino u parlamentarnoj vladavini s prosvijećenim monarhom čija je samovolja ograničena. „Dobra , pravedna i napredna vladavina može se ostvariti jedino kao stroga, centralizirana, moderna monarhija, koju ne ometaju ostaci srednjovjekovne opstrukcije i povlaštenih „ interesa“. U

⁷⁸ VOLTAIRE, F. M. A., 2003., str. 89.

⁷⁹ VOLTAIRE, F. M. A., 2003., str. 112.

Voltaireovim su očima glavni među tim „ostacima“ u Francuskoj bili crkva, plemstvo i suvremeni sudovi magistrata zvani *parlements*, koji, kako je Voltaire često isticao, nemaju ništa zajedničko s onim što je bilo poznato kao *Parliament*, izabranom zakonodavnom skupštinom Engleske.⁸⁰ Voltaire je svoju političku teoriju izgradio na idealizaciji engleske konstitucionalne monarhije. Ističe kako je engleski narod jedini narod na svijetu koji je uspio ograničiti kraljevsku vlast i uspostaviti razboritu vladavinu. Ona se temelji na podjeli vlasti u kojoj su moći vladara, plemstva i naroda potpuno usklađene.

Voltaire je razradom ideje deizma te političke i vjerske tolerancije utjecao na zahtjeve za dokidanjem prevlasti i utjecaja Katoličke Crkve u političkom životu te njezine netolerantne politike prema ostalim crkvama i religijama.

3. VOLTAIREOV KONCEPT VJERSKE TOLERANCIJE U KONTEKSTU PROSVJETITELJSKE FILOZOFIJE

3.1. VOLTAIREOV KONCEPT VJERSKE TOLERANCIJE U ODNOSU NA PROSVJETITELJSKA NAČELA

„Modernim dobom“ nazvano je razdoblje između otkrića Amerike 1492. i Francuske revolucije 1789. godine. Nema jednoglasnih zaključaka oko značenja koje treba pripisati modernosti, ali može se istaći kako se pojedini njezini oblici javljaju upravo u stoljeću prosvijećenosti i reformi, nastajanja javnog mnijenja i „europeizacije“ svijeta.⁸¹

Moderno se nazire i u nematerijalnim preobrazbama koje se tiču sfere privatnih odnosa (obiteljskih, generacijskih, između žena i muškaraca) i kolektivnog mentaliteta – vrijednosti kojima zajednice pripisuju temeljno značenje. Modernost se očituje kao antimetafizički, racionalni, laički okvir unutar kojeg je trebalo ispisivati ljudska iskustva.

⁸⁰ MILLER D., 2003., str. 695.

⁸¹ CRAVETO, E., 2007., str. 159.

Neprijeporne naznake modernosti pojavljuju se u političkim jezicima i teoretskim raspravama u 18. stoljeću koje uvode nove, konceptualne kategorije – riječ je o nama bliskim problemima demokracije, ustavnosti, prava čovjeka, ravnoteže snaga, uloge javnog mišljenja.⁸²

Na institucionalnom planu, pečat modernog izvire iz shvaćanja države kao jednog činovničkog i centralističkog sustava koji djeluje u funkciji općeg dobra. Elemente modernoga nalazimo u svjetskom kolanju ideja, u tržištima knjiga, širenju novina i rastu stopa pismenosti. Međutim, još su uvijek prisutne karakteristike starog poretka: društava koja su uglavnom bila poljoprivredna, stvorena na podjeli između sužene elite potrošača-vlasnika i velike većine siromašnih proizvođača na pragu preživljavanja. U tim društvima nepismenost je velika, religija dominantna u političkom, društvenom i materijalnom životu, snažna tradicija, raširen feudalizam na selu, a staleške razlike i privilegije toliko ukorijenjene da će za njihovo otklanjanje biti potrebna snaga revolucije. Prosvjetiteljski pokret, premda je borbenim stavovima pokušao prijeći s upozoravanja na političke i religijske devijacije na preobrazbu stvarnosti, unatoč svemu nije iz načina mišljenja masa istisnuo vrijednosti tradicionalne religije.⁸³

Ratovi sa svojim prevelikim financijskim troškovima potaknuli su težnje za političkim zaokretom. U drugoj polovici 18. stoljeća u raznim je europskim monarhijama pokrenut niz reformi usmjerenih ka učvršćivanju centralističkog upravljanja u državama, poticanju gospodarskog rasta, sanaciji financija i pospješivanju razvoja građanskog društva. Različiti su poticaji proizlazili iz financijskih potreba monarhije kako zbog tendencija racionaliziranja upravnog i sudskog aparata, tako i zbog prosvjetiteljske kulture. Reformni apsolutizam u

⁸² CRAVETO, E., 2007., str. 159.

⁸³ CRAVETO, E., 2007., str. 160.

katoličkim je zemljama pak obilježen akcijama usmjerenim smanjenju svjetovne moći Crkve putem kontrole crkvenih sudova, ukidanja prava na azil, te oporezivanja dobara.⁸⁴

U čitavoj Europi, a ne samo katoličkoj, obrazovanje je bilo središnjom temom političkih rasprava. To je bilo povezano s pitanjem s cenzure koju je država htjela oduzeti Crkvi kako bi sama preuzela njezinu kontrolu. Formiranjem širokog izdavačkog tržišta koje je bilo preplavljeno ne samo knjigama, već i novinama i časopisima, upravljati cenzurom značilo je držati pod nadzorom javno mnijenje koje je sve više jačalo. S druge strane, manje se osjećala potreba za širenjem pismenosti u širokim masama izravnim intervencijama države.⁸⁵

Prosvjetiteljstvo kao čin rođenja laičke svijesti, matica procesa sekularizacije, vrijednosti tolerancije, slobode, napretka, nov je termin za periodizaciju modernosti. Sa stajališta političkih modela, prosvjetiteljstvo predstavlja lepezu stavova – od prosvijećenog apsolutizma do republikanstva, od ustavne monarhije do zastupničke demokracije – čime se sama njegova homogenost dovodi u pitanje. Čak i kad je riječ o definiciji razuma, koji emancipira čovjeka i oslobađa ga mraka praznovjerja i poslušnosti bez pristanka, prosvjetitelji ga tumače na različite načine. Za neke je razum jedina snaga na koju se može svesti čovjekovo djelovanje, za druge je on tek jedna od sposobnosti koje pokreću ljude. Osim toga, prosvjetitelji se češće nego što se misli pozivaju na strasti i na iracionalnost.⁸⁶

Prosvjetiteljstvo je građanski pokret za oslobođenje od svih predmodernih tradicija. Nastaje najprije u Engleskoj, odatle prelazi u Francusku i završava u Njemačkoj, da bi ostavio vidljive tragove i periferno djelovao na sve europske narode. Ono započinje otprilike nakon Slavne revolucije 1688. u Engleskoj i završava 1789. Godine u Francuskoj jurišom na Bastillu. Stotinjak godina između dvije najveće građanske revolucije sva kulturna Europa bila

⁸⁴ CRAVETO, E., 2007., str. 163.

⁸⁵ CRAVETO, E., 2007., str. 164.

⁸⁶ CRAVETO, E., 2007., str. 167.

je obuzeta ovim pokretom i stoga u njegovu znaku protječu sve značajne kulturne manifestacije toga razdoblja.⁸⁷ U općoj povijesti to je doba poznato po „prosvijećenom apsolutizmu“ što ga provode „prosvijećeni“ vladari, prvenstveno Josip II, Friedrich II i Katarina II. Oni nastoje podići blagostanje i postići razvitak zemlje valjanom „prosvijećenom“ upravom, reformama vođenim odozgo, čak i pod cijenu njihova prisilnog provođenja.

U Francuskoj su dugotrajni ratovi iscrpili i osiromašili seljaka i niži treći stalež, odnosno najbrojniji sloj stanovništva što nosi teret poreza. Za vladavine Luja XIV i kasnije Luja XV rasipan život dvora i plemstva uopće predstavljaju se nerazumnim, neprirodnim i razuzdanim. Treći stalež građana, trgovaca i poduzetnika zahtijeva politička prava i utjecaj u skladu sa svojom gospodarskom moći. Suprotnosti postupno dosižu vrhunac i sazrijevaju uvjeti za odlučan obračun što će se uskoro dogoditi u vidu velike Francuske revolucije. Prosvjetiteljski je pokret idejni obračun sa starim poretom jer prosvjetitelji provode duhovnu revoluciju i tako pripremaju onu društvenu. Oni, međutim, nisu zagovornici oružanog prevrata jer gaje idealističku vjeru u svemoć uma kao pokretača povijesti. Smatraju da će prosvijećenošću um prevladati sve oblike nerazumnosti, sva društvena zla i ostvariti prirodno, razumno i najbolje uređenje.⁸⁸

Unutar prosvjetiteljskog pokreta treba razlikovati pojedine nacionalne pokrete. U Francuskoj se oko *Enciklopedije* oformila grupa za pritisak s jasnim reformskim prijedlozima koja je nazvana „filozofska stranka“. Nešto slično se događalo i u drugim zemljama, ali ne i u Engleskoj. To ne znači da engleski intelektualci na svoj način nisu pokazivali reformske težnje, niti da su među njima slab prijam imale teme i problemi koji se mogu povezati uz prosvjetiteljstvo kao pokret. Nedostatak „filozofske stranke“ u Engleskoj može se objasniti

⁸⁷ PEJOVIĆ, D., 1957., str. 8.

⁸⁸ KALIN, B., 1987., str. 112-113.

posebnošću engleske situacije koju karakterizira postojanje političkih stranaka i javnoga mnijenja koje ima mogućnost reći što misli. U Francuskoj je „filozofska stranka“ iznikla kao zamjena za političke stranke koje nisu bile dopuštene i kao promicateljica političke debate u širem smislu jer nisu postojala institucionalna sjedišta u kojima bi se takva debata odvijala.⁸⁹

Ishodište prosvjetiteljstva bila je „europska kriza savjesti“ između 1685. i 1715. Godine. Ona je proistekla iz krvavih iskustava vjerskih ratova i sa sobom je donijela radikalno nov pogled na čovjeka. Taj se čovjek više nije smatrao grešnikom kojemu je potrebna božja milost, nego autonomnim izvršiteljem razumnoga na zemlji. Iza toga je stajalo optimističko uvjerenje da je čovjek u osnovi dobroćudno biće kadro da se razvija, biće kojemu je odrednicom razum i koje sebe prepušta vodstvu razumnih shvaćanja. Drugim riječima, smatralo se da svojstvo razumnosti za koje se pretpostavlja da je u svih ljudi jednako, mora uz prikladan odgoj dovesti do harmonije u ljudskom rodu.

Središnji pojmovi onoga doba bili su „razum“ i „priroda“ koji su se poimali jedinstveno. Smatralo se da je priroda umno uređen harmoničan svijet koji uključuje i čovjeka. U krajnjoj liniji bila je identična s principom uma, dakle sa samim Bogom.⁹⁰ Prirodno pravo je pak naziv za opća i univerzalna načela što stoje iznad i s onu stranu svakog pozitivnog pravnog poretka. Ono se iz perspektive prosvjetiteljske filozofije poklapa s božjom pravdom jer je Bog identičan s prirodom, a ova s umom. Prirodno pravo može vrijediti samo zato što je princip uma, Bog, stvorio čovjeka razumnim. Prosvjetitelji su se nadali da će njihove prirodnopravne postulate provesti u djelo unutrašnja prodorna snaga samog prirodnog prava. Prosvjetiteljstvo nije potisnulo sva druga duhovna i vjerska strujanja, no utjecalo je na sve znanstvene discipline. Ipak, niže građanstvo, seljaštvo i dio plemstva nije ni dotaknulo.⁹¹

⁸⁹ CRAVETO, E., 2007., str. 395.

⁹⁰ POVIJEST SVIJETA, II.dio, 2005., str. 524.-525.

⁹¹ POVIJEST SVIJETA, II.dio, 2005., str. 525.

Prema prosvjetiteljskom stajalištu, Bog stvoritelj stavio je čovjeku u zadatak i „planski cilj“ samousavršavanja. To je služilo kao pretpostavka različitim procesima. Uvjerenje da čovjek napreduje prema moralnosti i humanosti urodilo je neograničenim optimizmom u pogledu naobrazbe i poticalo je vjeru u prodornu snagu znanosti. U čitavoj filozofiji 17. i 18. stoljeća susrećemo se s uvjerenjem da su, prema prirodnom pravu, svi ljudi jednaki. Iz obožavanja prirode kao principa uma i Lockeove teorije „tabulae rasae“, proisteklo je zanimanje za moral i običaje primitivnih naroda. Voltaire je u nekoliko svojih spisa slavio izvaneuropske i nekršćanske kulture, a pozitivni efekti tog pomodarskog pokreta očitovali su se, pored ostalog, i u tomu što se u prosvijećenim krugovima uvriježila tolerantnost i borbeni stav protiv ropstva.⁹²

3.2. POIMANJE TOLERANCIJE KOD OSTALIH PROSVJETITELJA

Prosvjetiteljstvo nije bilo jedinstven filozofijski pokret i način mišljenja. Svatko od filozofa imao je svoje izvorno mišljenje i dao je individualni doprinos razmatranju pojedinih problema.

Pierre Bayle (1647-1706), prvi mislilac koji je najneposrednije utjecao na oblikovanje pogleda „prosvijećenog stoljeća“, svojom skepsom potkopao je dogmatizam metafizike i pozitivne religije, te utro put „slobodoumnicima“. Pod njegovim utjecajem je bio i Voltaire kada je koncipirao svoj „Filozofski rječnik“.⁹³ Učenju ovog mislioca privukao ga je dosljedan kritički stav protiv filozofskog dogmatizma, skolastike i metafizičkih teorija.⁹⁴ Načelo prosvjetiteljstva da je ljudski um sam sebi najviši sudac Bayle je prvi izrazio oprekom između uma i vjere. Iz njihove opreke on je izveo njihovu nezavisnost, samostalnost i samodostatnost, tvrdeći da je religija moguća ne samo mimo uma, nego i protiv njega, a s druge strane, filozofija je moguća bez teologije. Antinomija između uma i vjere za Baylea proizlazi odatle

⁹² POVIJEST SVIJETA, II.dio, 2005., str. 527.

⁹³ PEJOVIĆ, D., 1957., str. 15.

⁹⁴ MOKULJSKI, S. S., 1948., str. 28.

što je ljudski um sposoban shvatiti samo konačne sadržaje. Predmet uma je konačna zbiljnost, ovaj svijet, a kako je Bog opreka svemu tome jer je beskonačan, onostran i neodrediv, ne može se shvatiti umom odnosno on za um ostaje nespoznatljiv. Stoga se različita područja kao što su vjera i um, religija i znanost, teologija i filozofija smatraju nespojivima. Zato će vjera biti prisiljena na uzmak u svakom sporu s umom. Vjera je potisnuta u nadzemaljsko, onostrano i nadosjetilno. Um je potpuni gospodar, jedini i vrhovni sudac svega na zemlji. To je smisao Bayleova isticanja opreke uma prema vjeri, što će biti glavna krilatica cijelog prosvjetiteljstva.⁹⁵

C. S. Montesquieu (1689-1755) proglašava um načelom države i zahtijeva razumnu državu, otvarajući time jedno od najznačajnijih razdoblja u povijesti prosvjetiteljstva – njegovo francusko razdoblje, u kojemu prosvjetiteljstvo doseže svoj vrhunac. Prvo Montesquieuovo značajno djelo su „Perzijska pisma“ koja predstavljaju prvu eminentno prosvjetiteljsku knjigu u Francuskoj i od velikog su povijesnog značenja. Usmjerena su protiv postojećeg stanja u cjelini, nesmiljeno šibaju tiraniju kralja - sunca, pristranost i nepravедnost sudova i zakona, nećudorednost i raspuštenost, lakomost i nezasitnu požudu, nastranost ukusa, licemjerstvo i zavist, korupciju, zablude, glupost, praznovjerja, bijedu, diktaturu svećenstva i podcjenjivanje svakog korisnog rada od strane vladajućeg sloja Francuske. Svojom duhovitosti kojom se izruguju francuskim prilikama, satirom i smjerom svoje kritike „Perzijska pisma“ djelovala su epohalno. Stoga su na sebe navukla gnjev jezuita i crkve, progonjena su i zabranjivana. Za razliku od „Perzijskih pisama“ koja su predstavljala duhovitu kritiku Francuske, u „Duhu zakona“ Montesquieu pokušava pronaći razumnu osnovu za sveopće zakonodavstvo, državu i pravo. Čovjek je najprije prirodno biće i iz toga proizlaze svi elementi što sačinjavaju cjelinu koju Montesquieu naziva duhom zakona.⁹⁶

⁹⁵ PEJOVIĆ, D., 1957., str. 16.-17.

⁹⁶ PEJOVIĆ, D., 1957., str. 28.-29.

Velika je misao prosvjetitelja da svime u svijetu vladaju zakoni, pa se stoga Montesquieu pita što su zakoni. Dolazi do zaključka da su zakoni nužni odnosi koji potječu iz prirode stvari. Krajnja osnova sviju zakona jest neki praum, a zakoni su odnosi između njega i raznih bića te odnosi raznih bića međusobno. To znači da izvor zakona nije više Bog, već um. U neposrednoj vezi s prirodom i načelima raznih vladavina stoji i pojam političke slobode. Ona se nikako ne sastoji u tome da se radi ono što se hoće, već da se čini ono što zahtijeva zakon. U pogledu načela vladavine, on *krepost* smatra načelom republikanske, *čast* načelom monarhijske, a *strah* načelom despocijske vladavine.

Montesquieu u skladu sa svojim načelima od religije zahtijeva strogu vjersku snošljivost i jednakost svih vjera pred zakonom jer to imperativno nameće građansko blagostanje, osobna sigurnost i mir građana u državi. Stoga on zahtijeva odvajanje crkve i države, sekularizaciju crkvenih dobara i ukidanje inkvizicije. Smatrajući ipak da je religija neophodna, Montesquieu izražava uvjerenje predstavnika prve faze prosvjetiteljstva, u čemu je suglasan s Voltaireom i drugim deistima.⁹⁷ Voltaire pri rješavanju osnovnih filozofskih problema polazi od deističke pretpostavke da je Najviše biće, tj. Bog, dao materiji samo prvi poticaj. Ona se dalje kreće prema vlastitim zakonima, što znači da svuda u svijetu nalazimo samo materiju u kretanju. To nam potvrđuje iskustvo, a iskustvo je za Voltaira, kao i za sve prosvjetitelje, jedini izvor svih naših spoznaja. Međutim, to mišljenje je tijekom Francuske revolucije nakon ukidanja pozitivne religije odnijelo prevagu nad materijalizmom i završilo krahom Robespierrova pokušaja uvođenja kulta „Najvišega bića“.⁹⁸

„Društveni ugovor“ J. J. Rousseua (1712-1778), inspirirao je sastavljače „Povelje prava čovjeka i građanina“ i postao teorijskom osnovom akcionoga programa najradikalnije revolucionarne stranke jakobinaca, čime se ponosio Robespierre. Rousseauova najveća

⁹⁷ PEJOVIĆ, D., 1957., str. 30.-33.

⁹⁸ PEJOVIĆ, D., 1957., str. 42.

zasluga leži na polju političke filozofije i sastoji se u njegovoj teoriji države. Teorija „društvenoga ugovora“ proklamira svojim najvišim načelom samoodređenje naroda i smatra da samo narod u cjelini predstavlja suverenitet koji je nedjeljiv i neotuđiv. Tako najviši građanski ideal države sada postaje demokratska republika, a to je najviše političko dostignuće prosvjetiteljstva i građanskog čovjeka uopće.⁹⁹

Prvo Rousseauovo djelo, „Rasprava o znanostima i umjetnostima“, polazi od pretpostavke da su kultura i civilizacija negacije prirode, a priroda je izvor i osnova pravoga čovjštva. Stoga se treba vratiti prirodi. Povratak izvornosti i nepokvarenosti srca jedini je spas od prividne i dekadentne kulture, koja u svojoj biti označuje samo jednostrano intelektualno napredovanje i umnožavanje samodopadnoga sveznanja. Suvremena je kultura potpuno lažna, šuplja i štetna, sastoji od samih predrasuda, zabluda, i zločinstava i daleko je od naroda. Pravi čovjek može i mora biti samo prirodan čovjek. U sljedećem djelu „O podrijetlu i osnovama nejednakosti među ljudima“ Rousseau polazi od iste koncepcije, tvrdeći da je čovjek po svojoj prirodi razumno biće i slobodan. Iz toga proizlazi da su svi ljudi po prirodi jednaki i ravnopravni. Postoji prirođena nejednakost tjelesne snage i duhovnih sposobnosti, ali ona je sasvim sporedna. Ona ne sačinjava bit ljudske prirode koja se sastoji u slobodi. Suvremeno društvo je negacija tog stanja s obzirom na opću nejednakost u bogatstvu, staležu, moći i vlasti. To je društvena nejednakost, a Rousseau je naziva političkom ili moralnom.¹⁰⁰ Jedan od najznačajnijih uzroka društvene nejednakosti Rousseau vidi u instituciji vlasništva kojoj se ne protivi u potpunosti jer smatra da se društvo treba temeljiti na vlasništvu, ali na način da se umanje imovinske razlike. Zaključuje kako je povijesni početak nejednakosti iniciran institucijom vlasništva koja je uzrokovala uspostavu magistrature, iz čega je proizašao despotizam te je time zaokružen krug uspostave nejednakosti.

⁹⁹ PEJOVIĆ, D., 1957., str. 50.

¹⁰⁰ PEJOVIĆ, D., 1957., str. 55.

„Društveni ugovor“ predstavlja završetak prosvjetiteljskih teorija i njihov vrhunac. Rousseau vjeruje da država počiva na političkoj kreposti svojih građana izraženoj u pravednosti i patriotizmu, no i na jednakosti vlasništva, što predstavlja temelj razumne države. Ovo je najvrednije Rousseauovo djelo u kojemu je ocrtao načela Francuske revolucije, što je ujedno nacrt prirodne ili razumne države.¹⁰¹ Početna rečenica „Društvenog ugovora“ kaže „čovjek je rođen slobodan, a svuda je u okovima“. Po Rousseauovom mišljenju, bit društvenog ugovora sastoji se u tome da se utemelji društvo i pritom sačuva sloboda i jednakost prirodnoga stanja. Stoga ugovor mora zajamčiti da će volja svakoga pojedinca biti poštovana i sačuvana u općoj volji. Opća volja (*volonté générale*) mora postati izvorom i temeljem svakoga prava, ali ona nije i ne može biti identična s voljom sviju.

Boreći se za puni suverenitet naroda u svim pitanjima Rousseau je smatrao da ga narod mora vršiti i na području religije, te da država mora ustanoviti građansku vjeru. Svrha religije mora biti opća blagodat, ona državi mora koristiti i s njome biti u potpunome skladu, što pretpostavlja ukidanje svih povlastica crkve i njezino odvajanje od države.¹⁰²

Kao deist Rousseau se distancira od objavljene religije i svakog konfesionalizama. On je za prirodnu religiju i odbacuje crkvu, svećenike, Bibliju i religiozne obrede kao nepotrebne izvanjske posrednike između Boga i čovjeka. Njemu dostaje izvorni, unutrašnji i neposredni kontakt. Bog je u svako ljudsko srce usadio prirodno religiozno čuvstvo, a sve ostalo je prijevara i tradicionalna laž.¹⁰³

Voltaire se nije u potpunosti slagao s Rousseauovom tezom „vraćanja prirodi“. Razlog tome je činjenica da je Rousseau bio revolucionarniji nego Voltaire. On je doveo u pitanje same pretpostavke feudalnog društva, dok Voltaire neke okvire nikada nije prekoračio.

¹⁰¹ PEJOVIĆ, D., 1957., str. 57.

¹⁰² PEJOVIĆ, D., 1957., str. 60.

¹⁰³ PEJOVIĆ, D., 1957., str. 63.

John Locke (1632-1704), potaknut nezadovoljavajućim rješenjima vezanima za problem vjerske tolerancije u Engleskoj, piše raspravu „Pismo o toleranciji“. Rješenje problema tolerancije Locke vidi u kršćanskom humanizmu i razumijevanju čitavog čovječanstva, pa tako i nekršćana. Naravno, to podrazumijeva međusobnu toleranciju kršćana različitih vjeroispovijedi i obreda. Apsolutni je protivnik vjerskog fanatizma u ime religije, te time postavlja granice tolerancije. Kritički se odnosi prema nemoralnosti svećenstva odnosno njihovoj sklonosti prevarama, podmitljivosti, idolopoklonstvu. Smatra da vrlinu prije svega treba svjedočiti vlastitim primjerom.

Kad je riječ o toleranciji i o njenim granicama, Locke razlikuje toleranciju u okviru vjerskih zajednica, prema kojoj vjerska zajednica ne može prelaziti preko kršenja onih zakona zajednice na kojima se zasniva jer bi se u suprotnom uzdrnali temelji egzistencije zajednice. Zalaže se za toleranciju prema učenjima raznih crkava i religija smatrajući da ona nemaju većih posljedice na suverena i građanski život.

Locke se definitivno zalaže za odvajanje Crkve od države, držeći da treba razgraničiti građansku vlast, koja se treba brinuti o ovozemaljskim interesima, od religije, čija je briga duša i onostranost, čime bi se izbjegli sukobi. Locke smatra da svaki čovjek ima pravo na slobodan izbor pripadanja određenoj religijskoj organizaciji. Međutim, u te okvire ne svrstava ateiste prema kojima je netolerantan jer drži da oni koji poriču Božju egzistenciju kao temelj svega, ne poštuju ni zakletve ni ugovore na kojima se zasniva ljudsko društvo.

Denis Diderot (1713-1784) u djelu „Filozofske misli“ pitanje Boga i čudoređa postavlja izričito deistički. Slijedeći Voltairea, Diderot težište svoga istraživanja stavlja na fizičko-teološki dokaz božje opstojnosti. Naime, on iz pretpostavke o savršenstvu svijeta izvodi nužnost nekoga izvansvjetskog uzroka, prapočetka i tvorca. Spoznati pak što je Bog po sebi po njegovu je mišljenju nemoguće kao i prodrijeti u bit stvari. Smatra da ljudi nikada

ne mogu prekoračiti granice svoga iskustva. Sasvim deistički odbacuje svaku objavljenu religiju i zahtijeva prirodnu.¹⁰⁴

Diderotov borbeni antiklerikalizam očituje se u njegovu stavu prema svećenstvu. On smatra da je interes stvorio svećenike, a oni su stvorili predrasude. Objavljena religija sadrži po njegovu mišljenju same besmislice, dok čovjeku potpuno dostaje jednostavno umno načelo. To znači da treba pronaći religiju koja bi trebala biti vječna i univerzalna, a taj zahtjev ne može zadovoljiti ni jedan od povijesno slučajno nastalih kultova, kao što su židovstvo, islam i kršćanstvo, već samo prirodna religija zasnovana na umu.¹⁰⁵

Prikaz Diderotove djelatnosti, a i prosvjetiteljske filozofije, ostao bi nepotpun, kada ne bismo spomenuli i njegov urednički rad i osobni udio u velikoj „Enciklopediji“. Enciklopedija je najveće kolektivno ostvarenje cijelog francuskog prosvjetiteljstva i moglo bi se ustvrditi da ona rezimira duh „filozofskoga stoljeća“. Među pojedinim filozofima postojala su ne samo razmimoilaženja, već i sukobi oko nekih najvažnijih filozofskih pitanja, ali su svi bili složni u ostvarivanju svoje velike zadaće. Uvidjeli su da treba skupiti, kritički osvjetliti i znanstveno prikazati cjelokupno kulturno naslijeđe i suvremenu kulturu. Svu obrazovanost bilo je potrebno razumski razmotriti, s obzirom na aktualne potrebe i svrhe građanskoga čovjeka, te time slomiti praznovjerja, uništiti predrasude i iskorijeniti zablude. Smatrali su da će se na taj način izvršiti priprema za konačno obaranje ideološkog despotizma crkve i svjetovnog apsolutizma feudalne države.¹⁰⁶

Političko učenje Immanuela Kanta (1724.-1804.) može se sažeti u dva koncepta: republikanska vladavina i međunarodna organizacija. Njegov se nauk o državi temelji na pravu i o vječnome miru. Kant smatra da unutar država i među njima posrijedi prijelaz iz prirodnoga stanja, koje je stanje rata, u pravno stanje, koje je stanje mira. Kant s time

¹⁰⁴ PEJOVIĆ, D., 1957., str. 68.

¹⁰⁵ PEJOVIĆ, D., 1957., str. 68.

¹⁰⁶ PEJOVIĆ, D., 1957., str. 74.

povezuje koncepciju morala i svoju filozofiju povijesti, ukazujući na ovisnost mira o pravu i prava o umu, te prirodnom nagnuću prema slobodnoj, umnoj i miroljubivoj državi.¹⁰⁷

Kantov pothvat u korist prava čovjeka izražava se u namjeri da bezuvjetno postavi moralni temelj za političku slobodu i jednakost ili da ljude oslobodi prosvjećujući ih o njihovim pravima i otkrivajući im da je sloboda zakonotvorstva jedina legitimna osnova za posluš podanika. Svaki čovjek ima pravo na poštovanje svakog drugog čovjeka i zauzvrat svima njima duguje poštovanje: „Sama je čovječnost dostojanstvo“, što znači da se čovjeka ne smije poimati – niti on smije samoga sebe poimati – kao sredstvo, već uvijek i jedino kao cilj.¹⁰⁸ Dostojanstvo koje pripada jedino moralnome čovjeku nameće dužnost da se prema svim ljudima odnosi sa stanovitim poštovanjem. Dostojanstvo moralnoga čovjeka na djelu služi vrsti, odnosno služi svim potencijalno moralnim ljudima, onima koji nagnju dobrome koje ih, ma koliko bili zli, razlikuje od životinja i približava ljudima. Nemaju svi ljudi jednako dostojanstvo, ali Kant smatra da smo dužni odnositi se prema njima kao da imaju. Čovjekovo pravo da se prema njemu odnose kao prema jednakom ili da se poštuju barem neki aspekti njegova dostojanstva ne temelji se na tome što je jednak ili vrijedan poštovanja, već na dužnosti da se prema svim ljudima odnosimo kao jednakima ili vrijednima poštovanja.¹⁰⁹

Voltaire djeluje intenzivno u duhovnom i političkom životu Francuske od 1718. godine do 1778. godine. Tijekom tih šezdesetak godina došlo je do određene evolucije njegovih nadzora koji se s vremenom sve više udaljavaju od neposrednog oponašanja engleskih uzora, posebno Newtona i Lockeja, i pod utjecajem Baylea sve više poprimaju skeptičke crte. Za puno i cjelovito razumijevanje Voltaireove filozofije nisu toliko mjerodavni

¹⁰⁷ STRAUSS, L., CROPSEY, J.,(ur), *Povijest političke filozofije*, 2006., str. 415.

¹⁰⁸ STRAUSS, L., CROPSEY, J., 2006., str. 420.

¹⁰⁹ STRAUSS, L., CROPSEY, J., 2006., str. 421.

njegovi filozofski romani, koliko njegova glavna djela „Filozofski rječnik“ i „Filozof neznanica“.¹¹⁰

Za razliku od Montesquieua i Rousseaua, Voltaire nikada nije pokazao neki veći interes za područja filozofije politike i prava. Načela razumne države nikada ga nisu suviše zaokupljala i on se o njima izjašnjavao samo najopćenitije. Njegovi nazori o društvu i državi ostali su fragmentarni, ali se odatle može razabrati da njegovi ideali nisu prelazili okvire prosvijećenog apsolutizma. Odatle i oduševljenje s vladavinom prosvijećenih monarha: Friedricha II., Katarine II, Josipa II.¹¹¹ Međutim, drugačije je s Voltaireovim zaslugama na području filozofije povijesti. Uz Montesquieua Voltaire je osnivač moderne historiografije koja teleologijsko promatranje zamjenjuje kauzalnim. Povijest za njega ne samo da nije više niz činjenica o vjerskim, dinastičkim i osvajačkim ratovima i razmiricama vladara, nego postaje povijest kulture. Voltaire u prosvjetiteljskoj maniri pod pojmom kulture podrazumijeva civilizaciju, tj. opći napredak duha u njegovu uzdizanju od divljaštva prema civilizaciji, u čemu vidi opći napredak povijesti. Sve značajno u povijesti i korisno cijelom čovječanstvu, temelji se po njegovu mišljenju na napretku razuma.¹¹²

Sukob između Voltairea i Rousseaua nastaje iz poklika „natrag k prirodi!“.¹¹³ Voltaire smatra kako se čovjek više ne može vratiti u divljaštvo, što Rousseau odbacuje, smatrajući da je čovjek po prirodi slobodan, a građansko mu društvo oduzima slobodu. Osim toga, čovjek ovisi o zakonu, a zakon je donesen u korist bogatih. Čovjek, po prirodi slobodan, treba vladavinu da bi ustrojila i uredila život u zajednici za koji je postao vezan.¹¹⁴

U dokazivanju Božje opstojnosti Voltaire odbacuje skolastički ontologijski dokaz, a zadržava i iznosi kozmologijski i fizičko-teološki, u čemu ga slijedi Diderot. Bog postoji jer

¹¹⁰ PEJOVIĆ, D., 1957., str. 38.

¹¹¹ PEJOVIĆ, D., 1957., str. 45.

¹¹² PEJOVIĆ, D., 1957., str. 46.

¹¹³ PEJOVIĆ, D., 1957., str. 46.

¹¹⁴ STRAUSS, L., CROPSEY, J., 2006., str. 405.

sve u svijetu mora imati svoj uzrok, pa i pojedinačne stvari, koje ne opstoje same o sebi, već izviru iz nekog prauzroka, a to je Bog, najviše biće i beskrajna inteligencija.¹¹⁵

Kad je riječ o ateizmu, Voltaire dijeli iste ideje kao i Locke. On smatra da je materijalizam nemoguć i besmislen, ali je jednako tako besmislen i svaki ateizam. Ateizam je po njegovu mišljenju ne samo filozofski neosnovan, nego i štetan. Ateizam je samo novi dogmatizam jer je nemoguće povjerovati da se materija kreće i misli sama o sebi. Voltaire u nizu svojih spisa pokušava braniti teizam i prilično površno napada materijalizam i ateizam jer takva nauka ide na štetu društvu. Pita se, naime, kako bi puk vjerovao u prosvijećenost poretka gdje jedni rade za druge ako ne bi postojala religija sa svojim obećanjem onostranog života.¹¹⁶

Immanuela Kanta su u njegovoj političkoj filozofiji nadahnuli prosvjetiteljski filozofi, a najviše Rousseau. Od njega Kant usvaja prvenstvo morala nad filozofijom, djelovanja nad kontemplacijom, praktičnoga nad teoretskim umom, misao da je posljedica prvenstva morala jednakovrijednost svih ljudi i misao da se moral i priznavanje prava čovjeka bitno podudaraju.¹¹⁷ Sličnosti Kanta sa Voltaireom vidljive su u pitanjima o podrijetlu morala jer Voltaire smatra da nema nikakvih prirodnih moralnih načela, ali da je moralni sud toliko nužan, koliko i logički, te da je podjednako obvezan, ne samo za ljude, već i za samoga Boga. Univerzalni moral opće korisnosti svodi se zapravo na dvije kreposti: živi tako, kao da želiš živjeti poslije smrti, i ne čini bližnjemu, što ne želiš da on čini tebi. Navedene dvije kreposti manifestiraju se kao opća pravednost, što znači da je dobro sve ono što društvu koristi, a zlo, sve ono što mu škodi.¹¹⁸

¹¹⁵ PEJOVIĆ, D., 1957., str. 41.

¹¹⁶ PEJOVIĆ, D., 1957., str. 41.

¹¹⁷ STRAUSS, L., CROPSEY, J. 2006., str. 418.

¹¹⁸ PEJOVIĆ, D., 1957., str. 44.

4. ZAKLJUČAK

Prosvjetiteljstvo je građanski politički pokret novoga vijeka. Kao kulturni i misaoni pothvat u Francuskoj, prosvjetiteljstvo predstavlja pripremu dolaska građanstva na vlast. Građanstvo je u apsolutnoj monarhiji bilo uključeno u treći stalež i bilo je u opreci prema svećenstvu i plemstvu. Međutim, treći stalež je, pored građanstva, obuhvaćao i gotovo čitav francuski narod. Siromaštvo i bijeda nižih društvenih slojeva imali su suprotnost u rasipništvu i dokonom životu razuzdana i nemoralna plemstva i svećenstva. Sve društvene ustanove bile su korumpirane. Javna bijeda mase stanovništva bila je takva da je ovo stanje svakim danom postajalo sve nesnošljivije. Stoga je u svojoj kritici takvoga stanja građanstvo zastupalo interese cijelog francuskog naroda. Prosvjetiteljstvo je odgovor na takav poredak premda nije bilo neposredno revolucionarno jer inače ne bi bilo prosvjetiteljstvo. Prosvjetiteljstvo je gajilo nadu u svemoć razuma ljudi, držeći da ljudi ne mogu svjesno biti nerazumni. Ova utopija ostat će zajedničkom značajkom svijua prosvjetitelja i njihovih teorija o razumnoj ili prirodnoj vladavini.

Teoretičari novog nazora na svijet dolaze većinom iz aristokratskih redova. Pored toga što su bili ideolozi građanskoga društva, oni su i dalje živjeli na aristokratski način. Provodili su život na dvorovima, imali su aristokratske manire i pretežno živjeli dokono. Intelektualni život tih ljudi odvijao se uglavnom u diskusijama po mnogobrojnim pariškim salonima.¹¹⁹

Tolerancija se kao filozofsko i metodičko pitanje javlja tek u novom vijeku da bi osobito postala aktualna u suvremenoj filozofiji i kulturi. Čovjek može biti slobodan jedino u zajednici s drugim ljudima i uvažavanjem drugih kao slobodnih subjekata. Stoga je slobodan pojedinac nezamjenjiv temelj i uvjet slobodne zajednice. Kada se radi o pojedincu samom, o njegovu interesu, dobrobiti ili šteti, zajednica nema pravo ni na što ga prisiljavati. Međutim,

¹¹⁹ PEJOVIĆ, D., 1957., str. 10.-11.

problem nastaje kada ono što se tiče jedne osobe i njene odgovornosti može izravno utjecati na druge u zajednici.

Ideja tolerancije i jednakosti razvija se iz ideje vjerske tolerancije. Uopćavanjem te ideje, tj. ideje o slobodi mišljenja i vjeroispovijesti, nastaje maksima o jednakosti svih ljudi u pravima i slobodama, bez obzira na razlike u vjeri, politici, naciji, spolu, što je temelj svakog civiliziranog političkog poretka.

Otvorena nehumana shvaćanja koja pozivaju na zločine i propagiraju ih ne samo da ne možemo tolerirati, nego im se u ime ljudskosti treba svim mogućim sredstvima suprotstaviti. Ponekad je teško povući granicu između moralnih i nemoralnih ljudskih postupaka, ali ona svakako postoji i treba je točno odrediti.

5. POPIS LITERATURE

1. Gross, Mirjana. *Suvremena historiografija. Korijeni, postignuća, traganja*. Zagreb: Novi Liber, 1996.
2. Staguhn, Gerhard. *Kratka povijest svjetskih religija*. Zagreb: Mozaik knjiga, 2004.
3. Pejović, Danilo. *Francuska prosvjetiteljska filozofija, i odabrani tekstovi filozofa*. Zagreb: Matica hrvatska, 1957.
4. Mokuljski, Stefan Stefanović. *Voltaire i njegova škola*. Preveo Ilija Kecmanović. Zagreb: Kultura, 1948.
5. Richter, Melvin. *The History of Political and Social Concepts. A Critical Introduction*. Oxford: University Press, 1995.
6. Bodeker, Hans Erich (Hrsg.). *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*. Gottingen: Wallstein Verlag, 2002.
7. Burns, Robert M. *Historiography: Ideas*. New York: Taylor & Francis, 2006. na ><http://books.google.com/books?>>
8. Voltaire, Francois-Marie Arouet. *Filozofska pisma*. Prevela Zvezdana Spasenović. Zagreb: Demetra, 2006.
9. Voltaire, Francois-Marie Arouet. *Rasprava o toleranciji*. Prevela Bosiljka Brlečić. Zagreb: Matica hrvatska, 1997.
10. Cravetto, Enrico (gl. ur.). *Povijest 11. Doba prosvjetiteljstva (18. stoljeće)*. Urednik hrvatskog izdanja Ivo Goldstein. Zagreb: Europapress holding, 2007.
11. Kalin, Boris. *Povijest filozofije, s odabranim tekstovima filozofa*. Zagreb: Školska knjiga, 1987.
12. Miller, David (ur.). *Blackwellova enciklopedija političke misli*. Prevela Marina Miladinov. Zagreb: Demetra, 2003. 2 sv.
13. Roksandić, Drago (ur.). *Uvod u komparativnu historiju. Izbor*. Prevele D. Hrastovec, J. Milinković, M. Orban-Kljaić, V. Polić. Zagreb: Golden marketing-Tehnička knjiga, 2004.
14. Strauss, Leo, Cropsey, Joseph (ur.). *Povijest političke filozofije*. Prevela M. P. Jurinić. Zagreb: Golden marketing-Tehnička knjiga, 2006.
15. Tomašević, Melita (ur.). *Povijest svijeta*. Preveli A. Škiljan, H. Šarinić, D. Štajduhar, M. Rakočević. Split: Marjan Tisak d.o.o., 2005.